CRISTINA LAFONT

LA RAZÓN COMO LENGUAJE

VISOR®

LINGÜÍSTICA Y CONOCIMIENTO

VISOR Lingüística y Conocimiento

La razón como lenguaje

Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana

CRISTINA LAFONT

LA RAZÓN COMO LENGUAJE

UNA REVISIÓN DEL 'GIRO LINGÜÍSTICO' EN LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ALEMANA

Lingüística y Conocimiento - 18

Colección dirigida
por Carlos Piera

Diseño gráfico: Alberto Corazón

© Cristina Lafont, 1993
© De la presente edición:
VISOR DIS., S. A., 1993
Tomás Bretón, 55
28045 Madrid

ISBN: 84-7774-868-3
Depósito Legal: M. 31.182-1993
Visor Fotocomposición
Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Rógar, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

A mis padres

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado de un proyecto de investigación que pude realizar gracias a la obtención de una beca de Formación de Personal Investigador bajo la dirección del catedrático Dr. Sergio Sevilla Segura de la Universidad de Valencia y a una beca posterior del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) que me permitió doctorarme en la Universidad de Francfort bajo la dirección del profesor Jürgen Habermas.

De indispensable ayuda para la elaboración de este libro han sido, sin duda, las lecciones y seminarios impartidos por el profesor Karl-Otto Apel y el profesor Jürgen Habermas, así como el coloquio de discusión científica dirigido por este último en la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Francfort, gracias a los cuales me fui inmiscuyendo, casi sin darme cuenta, en la problemática central de la tradición alemana de filosofía del lenguaje. Sin las constantes discusiones mantenidas con el profesor Jürgen Habermas con motivo de la elaboración de mi tesis doctoral sobre el 'giro lingüístico' en la filosofía de Heidegger, este trabajo —que se apoya en los resultados de la misma— no habría sido posible. Finalmente, tengo que agradecer también por su colaboración crítica en la elaboración de la versión final de este trabajo a Joan Aucejo, Beatriz Bou, Manuel Capilla, Luis Díez, Pere Fabra, María Lafont y Axel Mueller.

Introducción

En este trabajo, hemos intentado revisar los supuestos básicos del 'giro lingüístico' llevado a cabo por la tradición alemana de filosofía del lenguaje. El hilo conductor de esta revisión es la peculiar dialéctica subyacente a la conexión entre 'razón' y 'lenguaje', propia de esta tradición, que se mueve entre los extremos del universalismo y el contextualismo, el racionalismo y el irracionalismo, con una facilidad casi peligrosa. Precisamente, lo extremo de esa 'dialéctica' hace que la combinación de autores que vamos a tratar a continuación no sea completamente aproblemática: si situar en la misma línea a Humboldt y a Heidegger, ya sería para este último algo intolerable, añadir a continuación el planteamiento de Habermas sería para éste, cuando menos, un detalle de mal gusto. Y, sin embargo, si la perspectiva que intentamos desarrollar a lo largo de este trabajo no resulta del todo implausible, se mostrará no sólo la profunda continuidad en lo que a la concepción del lenguaje de estos autores se refiere (que, sin duda, se torna patente cuando se mira a esa tradición desde fuera), sino también las razones de esa profunda ambigüedad inherente a la conexión entre 'lenguaje' y 'razón' que todos ellos dan por supuesta.

Que de esta conexión no sólo se sigue el universalismo que Humboldt y Habermas ven en ella (a pesar del dictum griego '*zôon lógon échon*'), se pone de manifiesto tan sólo con tener en cuenta la perspectiva desarrollada por Hamann en su crítica a Kant. El intento de conectar 'razón' y 'lenguaje' precisamente para poner un límite a aquella sobre la base de las limitaciones de éste es una posibilidad que, más o menos ligada a su motivación originariamente teológica, permanece constante a lo largo de esta tradición alemana de filosofía del lenguaje.

Como un caso extremo de ese tipo de conexión, puede considerarse el planteamiento del último Heidegger, en el cual el lenguaje, al ser considerado exclusivamente desde su función de 'apertura del mundo'[1], es

[1] Con la expresión castellana —no demasiado feliz— 'apertura del mundo' traducimos el término alemán 'Welterschließung'. Este término, de origen heideggeriano (pero que actualmente en el contexto alemán de discusión sobre la problemática inaugurada por esta tradición de filosofía del lenguaje ha quedado acuñado como denominación general de

hipostatizado hasta quedar convertido en la instancia última de validación de toda posible experiencia intramundana, es decir, en un 'acontecer de la verdad' que en la historia de Occidente lleva a la constitución de una 'racionalidad' destructiva que se nos impone como un destino sin correctivo posible.

La semejanza entre esta perspectiva y la elaborada por Habermas en su tematización de la racionalidad comunicativa no se puede decir que salte a la vista. Sin embargo, si se observan los escritos de Habermas de los últimos años, su enfrentamiento a esa concepción del lenguaje de Heidegger parece casi obsesivo. Los motivos de esta —no del todo infundada— 'obsesión' son de dos tipos: por una parte, la influencia de esa perspectiva no sólo en la hermenéutica alemana (Gadamer) sino igualmente en el postestructuralismo francés (Foucault, Derrida) y en el neopragmatismo americano (Rorty, Dreyfus), parecen poner seriamente en cuestión el intento de defender una perspectiva universalista precisamente apoyándose en el lenguaje. Pero, por otra parte —y este es el motivo que a nosotros nos ha interesado más aquí— una profunda continuidad entre las premisas de ambas concepciones del lenguaje parece impedir a Habermas articular una respuesta convincente a ese 'desafío' inherente a la hipostatización de la función de 'apertura del mundo' llevada a cabo por el último Heidegger.

Precisamente, la revisión de los intentos de respuesta esbozados por Habermas en los últimos años es la que nos llevó al convencimiento de que o bien éste compartía algún presupuesto fundamental de la concepción de Heidegger, y por ello no podía reaccionar más que a la defensiva en relación con ella, o bien había que considerar esa concepción de Heidegger, pese a su profundo carácter contraintuitivo, como incontestable.

Después de mucho tiempo en el que nos inclinamos por la segunda hipótesis, es decir, por pensar que las consecuencias sacadas por Heidegger

---

dicha problemática), no tiene un equivalente adecuado en castellano. El verbo 'erschließen' aúna en una sola expresión cuatro significados básicos (radicalmente distintos en castellano): abrir, descubrir (colonizar), iluminar e inferir —además de los resultantes de la combinación de todos estos. De ellos los más relevantes para esta expresión 'Welterschließung' son los tres primeros. Por su tercer significado, 'iluminar', esta expresión queda referida a la metáfora de la luz que siempre lleva consigo la idea de perspectiva, es decir, de un foco que ilumina sobre un transfondo que queda, por ello, oscuro; esto está semánticamente relacionado en alemán con la idea de 'abrir' (primer significado) por la conexión de ambas con el tercero: 'descubrir' (colonizar). Aquello que es iluminado o abierto es, por ello, colonizado, hecho habitable, accesible en algún sentido. Todo esto es lo que con la expresión 'apertura del mundo' —carente de todas estas connotaciones— hay que sobreentender. En el contexto de esta problemática filosófica la idea sugerida mediante esa expresión es la de que el mundo, en tanto que nos es 'abierto' lingüísticamente, aparece bajo una determinada luz que lo hace comprensible, es decir, estructurado de algún modo y, en esa medida, accesible.

en su concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo había que atribuírlas al 'giro lingüístico' mismo (y precisamente porque ello nos llevó a considerar también el 'giro lingüístico' de la tradición anglosajona de filosofía del lenguaje), conseguimos localizar la peculiar combinación de premisas de las que, en nuestra opinión, depende esa hipostatización del lenguaje siempre sospechada (no sólo por Habermas[2]) pero no identificada en sus causas.

Como vamos a intentar mostrar a lo largo de este trabajo, dicha hipostatización (así como las consecuencias relativistas de la misma) resulta de la combinación de una teoría del significado holista con una teoría de la referencia que podríamos llamar —basándonos en Putnam— 'intensionalista', es decir, que suscribe lo que vamos a denominar la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia'. Es la problemática identificación de esta tesis con el 'giro lingüístico' mismo la que convierte las consecuencias relativistas y contextualistas inherentes a la concepción del lenguaje del último Heidegger en inevitables.

Para ver la relevancia de estos supuestos teóricos, hay que situarlos en el contexto de las transformaciones propias del cambio de paradigma que el 'giro lingüístico' llevado a cabo por esta tradición ha traído consigo.

El común denominador de dicho 'giro lingüístico' lo constituye, indudablemente, la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como un 'instrumento' para la designación de entidades independientes del lenguaje o para la comunicación de pensamientos prelingüísticos. Sólo tras la superación de esa comprensión del lenguaje, es decir, tras reconocer que al lenguaje le corresponde un papel 'constitutivo' en nuestra relación con el mundo, puede hablarse en sentido estricto de un cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Desde esta perspectiva puede considerarse la crítica de Hamann a Kant como núcleo de un cambio de paradigma semejante. Hamann fue quien localizó en el lenguaje la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento buscada por Kant, elevando a éste, con ello, al rango de una magnitud no sólo empírica sino al mismo tiempo transcendental.

Sin embargo, este cambio de paradigma trae consigo problemas internos que para la filosofía anterior eran completamente desconocidos.

---

[2] Desde posiciones bien contrarias a la de Habermas, como puede ser la de R. Rorty, se viene subrayando igualmente la hipostatización del lenguaje que subyace a la filosofía del último Heidegger. Al respecto véase el artículo de Rorty: «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», trad. por J. Schulte, en: *«Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen». Ein Symposium an der Universität Frankfurt anläßlich des hundersten Geburtstags von L. Wittgenstein,* Francfort 1991, pp. 69-93.

En primer lugar, el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo convierte al lenguaje en una instancia que compite con el 'yo transcendental' (o la 'conciencia en general') por la autoría de los rendimientos constitutivos de la experiencia (o del 'mundo') falsamente atribuídos a aquél. Pero, como Humboldt pondrá de relieve, para dar cuenta de la 'constitución' de ese mundo unitario, garante de la objetividad de la experiencia de los sujetos, ya no se puede recurrir —tras esta transformación— a la quimérica unidad de un 'mundo en sí' de entes accesibles con independencia del lenguaje. El 'mundo', debido a ese reconocimiento, aparece ya sólo de un modo mediato como el conjunto de estados de cosas sobre los que los hablantes se comunican y, por ello, la garantía de la objetividad de la experiencia de éstos ya sólo puede obtenerse por la vía indirecta de justificar cómo es posible que los hablantes conversen sobre *lo mismo.*

Precisamente en el contexto de respuesta a esta cuestión, hay que situar la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia' - la cual, como veremos a lo largo del trabajo, suscriben de forma más o menos explícita todos los autores de la filosofía del lenguaje alemana que vamos a tratar. Según esta tesis, el lenguaje cumple esa función de 'constitución' o apertura del mundo a través de la 'constitución de sentido' o, lo que es lo mismo, a través de los significados lingüísticos que los hablantes comparten tras el aprendizaje de una lengua y que garantizan la identidad de la referencia de los signos utilizados por ellos. El 'significado' supone, pues, tanto un saber disponible para todos los hablantes como un mecanismo garantizador de la referencia de los términos. En la medida en que ese 'saber del significado' proporciona el marco de referencia unitario para todo aquello que puede aparecer intramundanamente, los hablantes que comparten esa apertura del mundo lingüística pueden referirse a un mundo igualmente unitario.

Sin embargo, como intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo, este supuesto 'intensionalista', según el cual 'la identidad del significado (o intensión) garantiza la identidad de la referencia (o extensión)', es el que trae consigo las consecuencias relativistas y contextualistas que impiden dar una respuesta a la cuestión para la que precisamente dicha estrategia fue diseñada. Pues, si bien con dicho supuesto se dota efectivamente al lenguaje de la capacidad constitutiva de la experiencia que anteriormente poseyera el 'yo transcendental' —el lenguaje, en su función de apertura del mundo, es ahora, como pretende la hermenéutica, la instancia *determinante de toda experiencia intramundana posible*— tal maniobra, sin embargo, trae necesarimente consigo una problemática destranscendentalización: los lenguajes históricos dados, que ahora han de considerarse en su función constitutiva, no pueden ofrecer un equivalente de ese 'yo transcendental'

por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque sólo aparecen en plural y, en segundo lugar, porque no permiten una división estricta entre lo empírico y lo transcendental, es decir, entre lo que en ellos es válido a priori (es decir, el 'saber del significado') y lo que es válido a posteriori (es decir, el 'saber del mundo'). Esta circunstancia es precisamente la responsable de que en esta tradición se haya partido siempre de una concepción holista del lenguaje (o, lo que es lo mismo, de que se defienda la tesis del 'holismo del significado').

De este modo, la instancia garantizadora de la unidad del 'mundo' sobre el que los hablantes se comunican, a diferencia de la unidad transcendental de la apercepción, es decir, en su status destranscendentalizado, recae ahora en una pluralidad de aperturas lingüísticas del mundo tan contingentes e históricamente cambiantes como los lenguajes a los que éstas subyacen. El hecho de que dichas instancias se consideren *determinantes absolutos de la experiencia intramundana,* lejos de contribuir a explicar aquella unidad supuesta que permitiría a los hablantes conversar sobre lo mismo, viene a poner de relieve la evidencia de lo contrario: no sólo es imposible la intersubjetividad en la comunicación entre 'aperturas lingüísticas del mundo' diferentes sino que lo es igualmente entre cualesquiera hablantes. Efectivamente, si el 'saber de fondo' compartido por los hablantes, merced a la función de apertura del mundo del lenguaje, es determinante de aquello a lo que éstos se refieren con los signos lingüísticos, pero el carácter holista, totalizante del mismo impide trazar una línea divisoria entre 'saber del significado' y 'saber del mundo', cualquier diferencia —por pequeña que sea— en el 'saber de fondo' de los hablantes trae consigo la imposibilidad de que éstos logren alguna vez hablar sobre 'lo mismo'.

La inviabilidad de esta equiparación del lenguaje con una instancia transcendental, en sentido estricto, se muestra ya en el hecho de que el carácter determinante de las aperturas lingüísticas del mundo, vistas así las cosas, parece tener menos que ver con la necesidad transcendental (que, en el paradigma anterior, garantizaba tanto objetividad como universalidad) que con la 'necesidad' de un destino al que estamos inevitablemente arrojados, como supone Heidegger.

Parece, pues, que si se identifica el 'giro lingüístico' mismo con la necesidad de aceptar la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia' la tensión mantenida a lo largo de la tradición alemana de filosofía del lenguaje se decide por uno de sus extremos: la pretensión de defender una perspectiva universalista apoyándose en el paradigma del lenguaje es —como siempre ha señalado la hermenéutica y pese a los intentos de Humboldt y Habermas— ilusoria.

La alternativa que plantearemos al final de este trabajo responde, sin embargo, a un intento de mantener el 'giro lingüístico' y cuestionar al mismo tiempo dicha tesis o, lo que es lo mismo, el supuesto carácter determinante (o irrevisable) de las aperturas del mundo o 'constituciones de sentido' subyacentes al lenguaje. Para ello, nos basaremos en la perspectiva inaugurada por algunos autores de la tradición anglosajona de filosofía del lenguaje que, como intentaremos mostrar, permite precisamente poner en cuestión dicho supuesto. Nos referimos a los trabajos de autores como S. Kripke, K. Donnellan, H. Putnam, D. Kaplan, etc., que, desde hace dos décadas, intentan articular una 'nueva' teoría de la referencia que explique ésta prescindiendo del problemático rodeo por una supuesta identidad del significado o, dicho en otras palabras, una teoría que muestre por qué los hablantes no requieren tal quimérica 'identidad' para poder hablar sobre 'lo mismo'.

Aunque estos planteamientos no pueden pretender todavía ofrecer una explicación exhaustiva del funcionamiento de la referencia, sí nos han permitido localizar el origen de la hipostatización del lenguaje subyacente a la absolutización de la función de apertura del mundo del mismo (en detrimento de su función de designación) que caracteriza a la tradición alemana de filosofía del lenguaje.

Desde la perspectiva que dichos autores han inaugurado resulta posible no sólo reconstruir la continuidad en la concepción del lenguaje propia de la tradición alemana sino también comprender las razones de que no puedan evitarse las conclusiones de tipo heideggeriano, a no ser rompiendo profundamente con supuestos básicos de dicha concepción.

Francfort, marzo 1993

PRIMERA PARTE

El «giro lingüístico» en la tradición alemana de filosofía del lenguaje

Los dos rasgos principales que caracterizan el 'giro lingüístico' llevado a cabo en la tradición alemana de filosofía del lenguaje —o como acostumbra a denominarse, siguiendo la expresión de Ch. Taylor[1], la tradición de Hamann-Herder-Humboldt— pueden ser vistos como una consecuencia de la identificación de «lenguaje» y «razón» propia del planteamiento de estos autores (y heredada también por la hermenéutica filosófica); esta identificación —que va más allá de la mera remisión etimológica al origen común de ambas expresiones en el término griego *lógos*— trae consigo dos cambios sin parangón en la tradición filosófica a la que se enfrentan dichos autores (e inasimilables por élla):

— Por una parte, la crítica a la concepción del lenguaje característica de la filosofía de la conciencia, en la que éste es reducido a un mero *instrumento* mediador en la relación sujeto-objeto (es decir, a un medio de expresión de pensamientos prelingüísticos); esta crítica se apoya en la consideración del lenguaje como 'constitutivo' del pensar y el subsiguiente reconocimiento del doble status del lenguaje (tanto empírico como transcendental) a causa del cual éste reclama la autoría de las actividades constituyentes tradicionalmente atribuídas a la conciencia (o a un sujeto transcendental).
— Por otra parte, dicha transformación trae consigo una *destranscendentalización* de la razón que queda inevitablemente situada en una pluralidad de lenguajes históricos incapaces de garantizar la unidad de ésta a la manera en que la instancia extramundana de un sujeto transcendental todavía podía pretender.

En la medida en que ambos rasgos centrales inherentes a la concepción del lenguaje de esta tradición se han vuelto lugares comunes en la filosofía de nuestro siglo —en la que las distintas tradiciones filosóficas han realizado, por distintas vías, un 'giro lingüístico' similar—, resulta de interés examinar si y hasta qué punto las consecuencias extraíbles de dicha concepción han de verse como constitutivas del 'giro lingüístico', en cuanto tal, o si —como ya indicábamos en la introducción— deben más bien ser puestas en cuestión y remitidas a una cierta hipostatización del lenguaje de escasa plausibilidad.

[1] Ch. Taylor se refiere a dicha tradición —no sin cierto humor— con las siglas 'H-H-H' o con la expresión «the triple-H theory» en su famoso artículo «Theories of meaning» (en Taylor (1985), pp. 248-292); en su versión alemana fue, sin embargo, traducido como «Hamann-Herder-Humboldt-Tradition», denominación que se ha convertido en la forma habitual de referirse a esta corriente por las dificultades de englobarla bajo una única descripción.

Para ello, nos referiremos, en primer lugar, a la crítica de Hamann a Kant, en la medida en que puede considerarse el punto de partida del «giro lingüístico» que realiza esta tradición —y la separa definitivamente de la tradición de la filosofía de la conciencia (cap. I)— para pasar después a la consideración de la concepción del lenguaje de Humboldt mucho más elaborada que la que puede encontrarse en las escuetas y fragmentarias referencias de Hamann y de una influencia incomparablemente mayor en la filosofía alemana de este siglo[2] (cap. II). La perspectiva ganada mediante esta revisión nos permitirá tanto juzgar la radicalización que la hermenéutica filosófica lleva a cabo de la concepción del lenguaje elaborada por Humboldt (cap. III) como comprender la estrategia elegida por Habermas al conectar con esta tradición pero intentando salvar, a su vez, aquellos aspectos presentes en la concepción de Humboldt que en la elaboración de la hermenéutica filosófica quedan eliminados (cap. IV).

[2] Precisamente en la medida en que esta tradición inaugura un nuevo paradigma filosófico se explica tanto por qué en su época no pudo conectar con la filosofía dominante del idealismo alemán —quedando a la sombra de ésta— como por qué su influencia en los autores alemanes —y no sólo alemanes— de este siglo se ha vuelto tan decisiva.

CAPÍTULO I

El rol del lenguaje como constitutivo de nuestra relación con el mundo en la crítica de Hamann a Kant

La importancia que retrospectivamente puede atribuírse a la crítica de Hamann a Kant no procede de la resonancia de esta crítica en su época, que fue bastante escasa, sino que se debe fundamentalmente a la anticipación de ideas que no han llegado a establecerse como lugares comunes de la discusión filosófica hasta la actualidad, es decir, pasados dos siglos.

La crítica de Hamann a Kant, que éste último no llegó nunca a leer, se encuentra en dos escritos cortos: una primera recensión con ocasión de la publicación de la *Crítica de la razón pura* —de la que Hamann obtuvo un ejemplar estando la obra todavía en prensa— y un escrito posterior (1784) más elaborado, aunque de carácter igualmente fragmentario, titulado: «Metakritik über den Purismus der Vernunft»[1].

Como *leitmotiv* de esta metacrítica podríamos considerar la afirmación siguiente de Hamann: «la razón es lenguaje, *lógos*», o también: «sin la palabra, ni razón ni mundo»[2]. Este *leitmotiv,* como ya indicábamos antes, se repite sistemáticamente a lo largo de esta tradición[3] llegando hasta Heidegger y Gadamer.

---

[1] Citado por el breviario sobre Hamann *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes,* editado por S. Majestschak, Munich 1988, p. 205-212.

[2] Mientras no se indique expresamente lo contrario, las citas de las obras de los distintos autores tratados, tanto alemanas como inglesas, están traducidas por mí; por ello, la paginación que indico corresponde en este caso a la de las obras en su versión original. Cuando en las citas aparece la letra cursiva ésta corresponde a subrayados de los autores mismos. Cuando algo aparece en **negrilla** corresponde a subrayados míos; lo que aparece en cursiva y negrilla a la vez son subrayados tanto de los autores como míos.

[3] Herder inicia su crítica a Kant señalando igualmente que «los griegos expresaban razón y habla con una misma palabra, *logos*» (XXI, p. 19). A pesar del carácter más elaborado de la crítica de Herder a Kant no vamos a referirnos a ella pues nos alejaría de la temática general que dirije este trabajo. Por ello, la crítica de Hamann a Kant la tratamos también sólo en la medida en que en ella se encuentran ya las ideas básicas de la nueva concepción del lenguaje elaborada en esta tradición, sin ser exhaustivos en la exposición de

Precisamente dada la importancia de éste *leitmotiv* es imprescindible tener en cuenta el significado específico que esa identificación adquiere en el planteamiento de estos autores —la cual (a pesar de los esfuerzos interpretativos de Gadamer) no tiene precedente en la filosofía griega.

En la concepción del lenguaje que Aristóteles esboza en el primer libro de *De Interpretatione,* puede verse ya el carácter que se atribuye al lenguaje de instrumento mediador entre dos polos fijos: las cosas externas y las impresiones del alma. Esta consideración inaugura una tradición que llega hasta Kant y que explica el funcionamiento del lenguaje en base al modelo de la *designación* de objetos por medio de las palabras (o los nombres). Aristóteles explica en *De Interpretatione:*

> «Pues bien, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de las que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas» (*De Interpretatione* I, 16a1.)

Desde esta reducción del lenguaje a su dimensión sígnica, es decir, a su función de designación —por la cual el lenguaje es entendido como un instrumento intramundano 'representante' de objetos existentes con independencia de él— no puede surgir la problemática que conlleva la consideración del lenguaje en sus diferentes funciones constitutivas, es decir, en su carácter de instancia cuasi-transcendental de nuestra comprensión del mundo, que se esconde tras la específica identificación de lenguaje y razón en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt. Sobre esto mismo señala Schnädelbach en su libro *Philosophie* (1986): «Aunque Aristóteles entiende por *lógos* tanto razón como lenguaje, desconoce todo perspectivismo con respecto a los lenguajes. Para él la diversidad de los lenguajes naturales no es ninguna objeción contra la unidad y permanente identidad de la razón porque interpreta el lenguaje como conjunto de signos convencionales, es decir, en principio arbitrarios, de aquellas impresiones (pathemata) que se encuentran en toda conciencia —y que a su vez son signos (no convencionales) de los objetos exteriores. Debido a la igualdad del mundo exterior y a la organización de la sensibilidad humana común a todos los hombres, aquello a lo que los signos remiten, tiene que ser

---

la misma. Una interesante reconstrucción de esta crítica puede encontrarse en el artículo de J. Simon «Vernunftkritik und Autorschaft» (en: Gajek, B. (ed.): *J. G. Hamann,* Francfort 1979, pp. 135-165).

también igual en todos los hombres. (...) Esta comprensión puramente instrumental del lenguaje, ligada a la representación de una razón humana invariable, constituyó el fundamento incuestionado de la filosofía del lenguaje desde Aristóteles hasta Kant (...) En la confrontación crítica con esta concepción del lenguaje, Hamann y Herder vieron que el lenguaje no es un mero instrumento para el establecimiento y comunicación de la experiencia del mundo, pues aquello que experimentamos está determinado, 'constituido', por el carácter de nuestro lenguaje mismo. El precio de este reconocimiento es que la razón (...) tampoco puede pensarse como 'alingüística'; ésta tiene que ser ya en sí misma razón lingüística y Hamann y Herder reprochan a Kant que se aferre a una razón 'pura', independiente del lenguaje. (...) Desde entonces 'razón y lenguaje' constituyen el problema sistemático central de toda filosofía de la razón en general» (p. 109).

1. El lenguaje como la oculta raíz común del «entendimiento» y la «sensibilidad» buscada por Kant

Teniendo en cuenta la problemática que hemos esbozado en el apartado anterior, podemos pasar a considerar los rasgos centrales de la metacrítica de Hamann a Kant. El núcleo de la crítica se dirige a los tres 'purismos' pretendidos por Kant que, a juicio de Hamann, son impracticables:

> «La *primera* purificación de la filosofía consiste en el intento —en parte malentendido, en parte fracasado— de independizar la razón de toda tradición y creencia. La segunda es más transcendente y conduce a nada menos que a la independencia de la experiencia y su inducción cotidiana. (...) El *tercer* purismo —tan excesivo como *empírico*— afecta al *lenguaje,* el único primer y último órgano y criterio de la razón, sin otra acreditación que la *tradición* y el *uso*» (MK, p. 206-207).

Este triple 'purismo' de la razón pretendido por Kant tiene para Hamann un mismo origen: el ilusorio intento de separar la razón de las condiciones reales e históricas de su existencia[4]. Hamann critica esa

[4] La línea geneal de la crítica de Hamann a Kant encaja perfectamente con la crítica que posteriormente llevará a cabo Hegel en su intento de 'disolución de los dualismos kantianos'; ello es reconocido por el propio Hegel, para el cual Hamann se sitúa 'en el centro del problema de la razón' (Hamanns Schriften, en Berliner Schriften 1818-1831, Hamburgo 1956, p. 270, citado por Simon (1979), p. 158). Sin embargo, la peculiaridad de

tendencia general de la ilustración con un argumento sistemático: la imposibilidad de «purificar» la razón del lenguaje, ya que éste es 'el único, primer y último órgano y criterio de la razón'.

Para hacer plausible este punto de vista, Hamann elige la vía indirecta de una metacrítica, es decir, de plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad del análisis mismo que es llevado a cabo en la *Crítica de la razón pura;* en esa medida, Hamann entiende su crítica como una metarreflexión sobre aquello que Kant ha tenido tácitamente que presuponer. Hamann lo expresa mediante una pregunta que Kant 'olvidó' plantear, a saber, «cómo es posible la capacidad de pensar» (MK, p. 208) y que, por tanto, no contestó. Sólo en la perspectiva de una pregunta semejante habría podido descubrir Kant que «la capacidad de pensar en cuanto tal descansa en el lenguaje» (p. 208). Si Hamann logra hacer plausible el supuesto implícito en esta afirmación, es decir, el carácter 'constitutivo' del lenguaje para el pensar, el objetivo global de su crítica está conseguido: si el pensar está indisolublemente ligado a un lenguaje ya dado que lo hace posible, la pretensión misma de un punto de partida ausente de toda presuposición, que se esconde tras la calificación de la razón como «pura», es una mera ilusión. Como indica Gründer, «en la misma medida en que no hay un pensar libre de todo lenguaje, no puede haber una razón suprahistórica o ahistórica» (Gründer (1982), p. 53).

La justificación que Hamann ofrece para esta afirmación radica, como veremos más adelante, en su consideración del lenguaje como 'la raíz común del entendimiento y la sensibilidad' que Kant buscara sin poder encontrar. La explicación que Hamann ofrece al respecto constituye el núcleo en que se apoya su metacrítica —así como el lugar común de todo posterior 'giro lingüístico':

> «Las palabras tienen, pues, una capacidad *estética* y *lógica.* En tanto que objetos visibles y audibles pertenecen, con sus elementos, a la *sensibilidad* y la *intuición;* sin embargo, según el espíritu de su *implantación* y *significado,* al *entendimiento* y a los *conceptos.* Según esto, las palabras son tanto intuiciones puras y empíricas, como *conceptos* puros y empíricos: *empíricas,* porque por medio de ellas se produce la afección de la vista y el oído; *puras,* en tanto que su significado no viene determinado por nada perteneciente a esa afección» (p. 210-11).

La peculiaridad del lenguaje radica precisamente en su doble carácter, tanto empírico como conceptual, es decir en su 'capacidad estética y

---

la crítica de Hamann articulada mediante la conexión de lenguaje y razón, no es recogida por Hegel en su —retrospectivamente visto— revolucionario carácter.

lógica'; en la medida en que unifica en sí ambas dimensiones es la condición de posibilidad de aquello que sólo es abstraíble después de haber adquirido un lenguaje, a saber, el ámbito conceptual de los significados separable de su substrato sígnico. Dicha abstracción sólo es explicable, pues, a partir de la capacidad de lenguaje propia del hombre, es decir, a partir de su capacidad de utilizar signos para representar cosas distintas de éstos. Por ello habla Hamann de la 'receptividad del lenguaje' y no de la 'sensibilidad' como hace Kant.

En este anteponer el lenguaje a la estética transcendental, queda expresado el 'giro' que esta posición implica respecto al proyecto transcendental kantiano en cuanto tal. La síntesis que Kant buscara en el 'esquematismo de la razón' —y que le condujo al inevitable dilema de tener que pensarla, por analogía, como una afección (imposible) entre entendimiento y cosa en sí— está *siempre ya lingüísticamente realizada* y, por ello, toda reflexión llega tarde cuando intenta 'deducir' tal síntesis en una —como lo expresa Hamann irónicamente— «separación violenta, sin autorización alguna, de aquello que la naturaleza ha unido» (p. 202).

El alcance de esta crítica, en cuanto que pone en cuestión la idea misma de una deducción a priori de aquellos principios que la razón 'sueña' darse a sí misma como en una autoproducción, no escapa a Hamann; como él mismo indica:

> «no se requiere deducción alguna para demostrar la prioridad genealógica del *lenguaje* frente a las (...) funciones de los principios y deducciones lógicas. No sólo descansa la capacidad de pensar, en cuanto tal, en el lenguaje (...) sino que **el lenguaje constituye el *centro de los malentendidos de la razón consigo misma*»** (p. 208).

2. La inviabilidad de la distinción kantiana entre a priori y a posteriori

La puesta en cuestión de la idea misma de una «deducción a priori» implícita en la cita anterior —que constituye una de las consecuencias centrales de la crítica de Hamann a Kant— es, sin duda, retrospectivamente visto, el aspecto más 'revolucionario' de esta crítica (que sólo encontrará un equivalente en la discusión filosófica de este siglo).

El transfondo que subyace a esa puesta en cuestión puede reconstruirse del siguiente modo: en la medida en que la radicalización del planteamiento transcendental llevada a cabo por Hamann en su metacrítica —al preguntar por las condiciones de posibilidad de esa supuesta 'razón pura'—, culmina con el descubrimiento de una instancia que es tanto transcendental como

empírica, un hallazgo semejante ha de originar disfuncionalidades en la aplicación de las distinciones categoriales en que dicho planteamiento pretendía apoyarse precisamente sobre la base de excluir semejante posibilidad.

Una disfuncionalidad cargada de consecuencias aparece ya al aplicar a esa instancia descubierta por Hamann, al lenguaje, la distinción —consustancial al proyecto transcendental mismo— entre a priori y a posteriori. La transformación que esa aplicación exige de la distinción a priori/a posteriori la formula Hamann señalando que el significado y la determinación de las palabras es «a priori arbitrario e indiferente, pero a posteriori necesario e imprescindible» (p. 211)[5]. El lenguaje es 'a priori arbitrario e indiferente' en su configuración concreta: en su realidad histórica, fáctica, no puede ser 'deducido' de ningún modo, es —frente a toda pretensión de apriorismo— contingente, casual; ello se muestra en el hecho de su pluralidad. Pero 'a posteriori', es decir, como consecuencia de su carácter constitutivo, es, para todo aquél que habla ese determinado lenguaje, 'necesario e imprescindible' o, lo que es lo mismo —utilizando el término actual acuñado para expresar esa situación— 'irrebasable' *(nichthintergehbar)*[6]. *bar)*[10].

El reconocimiento de este estado de cosas permite a Hamann cuestionar la pretensión de Kant de distinguir o separar genéticamente los conceptos procedentes de la razón pura y los conceptos empíricos. Un intento semejante de 'autodeterminación crítica' de la razón sólo puede ser considerado, desde esta perspectiva, como una revisión y —sin duda también— un enriquecimiento de un lenguaje concreto, a saber, aquél en que Kant la lleva a cabo, el cual no es sino producto de una tradición filosófica concreta. Como resume Simon en su excelente reconstrucción de esta metacrítica: «El uso libre y espontáneo del lenguaje implica una relación receptiva con las vías ya trazadas en un determinado lenguaje. Es

---

[5] El cuestionamiento de la distinción kantiana entre a priori/a posteriori implícito en esa fórmula de Hamann sitúa su metacrítica en una misma línea con la crítica de Quine a la distinción analítico/sintético en «Dos dogmas del empirismo», las reflexiones de Wittgenstein sobre el peculiar status de las 'certezas de fondo' en *Sobre la certeza* o la transformación del apriorismo kantiano en un 'perfecto apriórico' llevada a cabo por la hermenéutica filosófica; respecto a las diferentes consecuencias extraíbles de dicho cuestionamiento véase la nota 15 del capítulo 3.

[6] La discusión sobre la 'Nichthintergehbarkeit' del lenguaje, que se remonta ya a varios decenios, se encuentra dividida en dos polos, por un lado, los que afirman esta tesis procedente de la hermenéutica filosófica —ver al respecto Apel (1963) y (1976)— y, por otro, los que se enfrentan a ella, o bien desde una perspectiva de psicología evolutiva —ver al respecto Piaget (1970)— o bien, desde una perspectiva constructivista —ver al respecto Lorenz, K./Mittelstraß, J. (1967). Una buena perspectiva sobre esta problemática se encuentra en Holenstein (1980).

imposible pretender hablar, sin hacerlo en un lenguaje históricamente preestructurado en ese sentido. (...) Por mucho que una filosofía pueda por su parte enriquecer el lenguaje, no puede producir por sí misma los conceptos fundamentales iniciales en sus determinadas correlaciones mutuas. No dispone de la 'raíz común' de tales conceptos y, por ello, se encuentra en una situación receptiva y —en la medida en que siguiendo la tradición cartesiana sólo puede considerarse 'claro' lo autoproducido— en una situación de confusión sobre sí misma». (Simon (1979), p. 150)

En la medida en que la naturaleza del lenguaje queda oculta o, lo que es lo mismo, en tanto se olvida el momento receptivo de la razón con respecto al lenguaje históricamente dado (que, en tanto que transmisor de una determinada precomprensión del mundo —como subraya Hamann— 'no tiene otra acreditación que la tradición y el uso'), éste queda situado 'en el centro de los malentendidos de la razón consigo misma'.

Si el lenguaje dado, históricamente transmitido, es el supuesto tácito en que se apoya la construcción kantiana, es vano, sin duda, todo intento de pensar ésta como producto 'puro' de la razón. El problema que esta nueva comprensión del lenguaje trae consigo es, pues, el de cómo compatibilizar cualquier intento de filosofía sistemática con el carácter condicionado lingüística e históricamente del pensar humano. Hamann considera que una radicalización de la 'crítica' kantiana o, lo que es lo mismo, un intento de disolución de los 'malentendidos de la razón consigo misma', tiene que partir de una reflexión del lenguaje 'tal y como éste es'. En esa medida, tal reflexión supone siempre una ampliación, o incluso un enriquecimiento, de ese lenguaje —como reconoce Hamann respecto a los conceptos acuñados por Kant; pero tal ampliación sucede en y con el lenguaje mismo y, por ello, queda inevitablemente condicionada por éste.

En estas brevísimas consideraciones de Hamann sobre los problemas internos a la filosofía transcendental, se encuentran anticipados —y explícitamente reconocidos— todos los problemas y consecuencias que, en la actualidad, son considerados como intrínsecamente derivados del 'giro lingüístico' en cuanto tal. Por ello, esta revisión de la metacrítica de Hamann a Kant puede leerse, a su vez, como una introducción al planteamiento de Humboldt, pues, como veremos a continuación, el núcleo de dicho planteamiento no se aleja de la temática inaugurada por Hamann - aunque, en cuanto a construcción teórica, la de aquél está incomparablemente más elaborada que la de éste.

CAPÍTULO II

La consideración del lenguaje en su dimensión constitutiva en el planteamiento de Humboldt

La importancia que habitualmente se atribuye a la concepción del lenguaje de Humboldt tiene su origen, a nuestro modo de ver, no sólo en la innegable influencia fáctica que ha ejercido en toda la filosofía alemana posterior (su notoria *Wirkungsgeschichte*) sino, sobre todo, en la riqueza de perspectivas desde la que Humboldt aborda el complejo tema del lenguaje[1]; difícilmente se encuentra en los planteamientos posteriores alguna dimensión o distinción conceptual que no encuentre su equivalente en las obras de Humboldt. Esta riqueza se debe, fundamentalmente, al rechazo por parte de Humboldt de todo reduccionismo que consigue la sistematicidad pretendida por toda teoría al precio de una falta de complejidad cargada de consecuencias. Sin embargo, quizá hay que considerar precisamente una consecuencia de esta actitud el que los múltiples esbozos sobre la naturaleza del lenguaje elaborados por Humboldt —normalmente introductorios a obras empíricas de lingüística comparada— no alcancen a constituir, aún tomados conjuntamente, una teoría filosófica sobre el lenguaje en sentido estricto.

Sobre las ventajas y desventajas de esta situación, intentaremos dar cuenta a lo largo de este capítulo.

1. El lenguaje como «constitutivo» del «mundo» vs. el lenguaje como «instrumento»

Teniendo en cuenta lo visto hasta aquí, puede anticiparse el lugar sistemático que ocupa en esta tradición la crítica a la concepción del

[1] Una buena introducción a la concepción del lenguaje de Humboldt considerada en su dimensión filosófica la ofrece T. Borsche en su libro titulado *Wilhelm v. Humboldt*, Munich 1990. Una perspectiva más completa tanto de los plantemaientos que influyen en la concepción del lenguaje de Humboldt como de la peculiaridad de esta última puede encontrarse en el libro de J. Trabant *Traditionen Humboldts*, Francfort 1990.

lenguaje como 'instrumento'; sólo mediante la articulación de dicha crítica se vuelve accesible la conexión interna entre el lenguaje y nuestra comprensión del mundo, conexión que hace pasar al lenguaje de su anterior status —el de un objeto de estudio entre otros— al rango de paradigma desde el que abordar los problemas filosóficos.

Las tesis centrales en torno a las cuales gira dicha crítica son enumeradas por Humboldt en su artículo «Ueber den Nationalcharakter der Sprachen». Humboldt ofrece un resumen de las mismas cuando señala:

> «que la diversidad de los lenguajes consiste en más que una mera diversidad de signos, que las palabras y su sintaxis al mismo tiempo conforman y determinan los conceptos y que, considerados en su sistematicidad y su influencia en el conocimiento y la sensibilidad, los distintos lenguajes son de hecho distintas perspectivas del mundo» (p. 64, IV 420)[2].

En esta escueta enumeración de Humboldt, vemos caracterizados los tres pasos fundamentales que separan su posición de la defendida en la tradición que llega hasta él:

I. En primer lugar, el rechazo de la concepción del lenguaje como un sistema de signos, es decir, como un 'instrumento' para la transmisión de pensamientos prelingüísticos o la designación de objetos dados con independencia de éste. Su valoración de tal concepción la encontramos explicitada en su trabajo más famoso, titulado «Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts» (1830-1835) más conocido como la introducción al Kawiwerk:

> «La idea de que los distintos lenguajes se limitan a designar con palabras distintas la misma masa de objetos y conceptos, existentes con independencia de ellos, y a ordenar éstas conforme a distintas leyes, que al margen de su influencia en la comprensión, carecen de mayor importancia, es demasiado connatural al hombre, como para que, antes de que éste reflexione profundamente sobre el lenguaje, pudiera deshacerse de ella con facilidad (...) La diversidad de los lenguajes es, para éste, sólo

[2] Las citas están tomadas en su mayoría de la edición de las obras de Humboldt en 5 vols. de A. Flitner/K. Giel, vol. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie,* Darmstadt 1979, pero indicamos también la referencia al tomo y página de la edición de las obras de Humboldt en 17 vol. de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín 1903-1936; en el caso de obras que no se encuentran en la edición de 5 vols. aparece sólo la referencia a esta última edición.

una diversidad de envolturas que él utiliza meramente como un medio, al dirigirse a las cosas, para llegar a ellas. Este modo de ver las cosas es el destructor del estudio del lenguaje, el que impide la expansión del conocimiento del mismo y convierte en estéril el ya existente. Presumiblemente —aunque no es expresamente afirmado en ninguna parte— fue el predominante en la antigüedad. Pues de no ser así, habrían surgido de la profundidad de aquella filosofía otras ideas sobre la naturaleza del lenguaje y no sólo sobre la forma lógica y gramatical del habla» (p. 153, VI 119).

II. El argumento sistemático que justifica ese punto de vista es el mencionado en la segunda tesis, a saber 'que las palabras y su sintaxis conforman y determinan los conceptos' o, expresado de forma más general, «la identidad del pensar y el hablar» (V 433)[3]. Es esta identidad la que justifica la dimensión filosófica de un estudio de los lenguajes. Como indica Humboldt repetidas veces: «la verdadera importancia del estudio del lenguaje radica en la participación de éste en la formación de las representaciones» (p. 153, VI 119). La indirecta referencia a Kant en esta reformulación es evidente. Su orientación crítica hacia éste queda puesta de relieve un poco más adelante cuando Humboldt señala:

> «Pues el hombre no viene al mundo como un espíritu puro que reviste los pensamientos preexistentes con meros sonidos sino como un ser terrenal que desarrolla a partir de sus propios sonidos, por la admirable naturaleza de éstos y mediante un sistema subyacente a su aparente desorden arbitrario, toda grandeza, pureza y espiritualidad» (p. 154, VI 120).

Con este punto de vista, Humboldt se sitúa en la misma línea que Hamann en su metacrítica a Kant: frente a todo pretendido purismo de la razón —que quiera entender a ésta como surgida de la nada, en un acto de autoproducción— son la tradición, la experiencia y el lenguaje las únicas bases de nuestra racionalidad.

III. Por ello, de esta crítica a la consideración tradicional del lenguaje se deduce que 'los distintos lenguajes, de hecho, son distintas perspectivas

[3] Esta tesis puede considerarse la expresión del 'giro lingüístico' mismo; en esa medida reaparece sistemáticamente —aunque con distintas formulaciones— en todos los autores que posteriormente participaran en la constitución de este nuevo paradigma del lenguaje. Como ejemplos, la consideración de Peirce de que 'cada pensamiento es una palabra impronunciada' o la de Wittgenstein en el *Tractatus*, a saber, que 'el pensamiento es la frase con sentido'.

del mundo'; con esta consecuencia Humboldt va más allá de Hamann en su intento de tematizar el lenguaje desde ese nuevo punto de vista y estructura las distintas perspectivas que permiten dicha tematización en torno a esa propiedad esencial al lenguaje que es su función de apertura del mundo.

Una vez considerada la lógica interna con que se relacionan la nueva tematización del lenguaje y la crítica al punto de vista tradicional podemos referirnos a esta crítica más detalladamente —pues en el planteamiento de Humboldt se encuentra mucho más desarrollada que en las escasas referencias de Hamann.

Una referencia constante de Humboldt en todas sus consideraciones metodológicas sobre el estudio de los lenguajes es el rechazo a toda tematización que reduzca el lenguaje a un sistema de signos (entre otros), es decir, su oposición a aquellos que «quieren aniquilar el efecto específico del lenguaje, procedente de su materialidad autónoma, y sólo considerar a éste como signo» (p. 22-23, IV 30-31).

Con este rasgo antisemiótico, no se pretende negar que las palabras funcionan como signos, al menos en el sentido trivial de que, en su componente material, remiten a algo distinto de éste (es decir, a 'conceptos'[4], como señala repetidamente Humboldt). Sin embargo, la relación entre el signo y lo designado, en el caso del lenguaje, es muy diferente al caso que representan otros sistemas de signos: lo designado por éstos tiene normalmente una existencia independiente del componente material que los nombra; las palabras y los conceptos constituyen, sin embargo, una unidad. Como indica Humboldt:

> «La palabra, como designación del concepto, está emparentada con el signo y con el símbolo. Pero éste es el momento de fijar esos tres conceptos con exactitud y de mostrar que, si bien la palabra comparte propiedades con los otros dos, es, sin embargo, por su propia naturaleza, distinta de aquellos. En la medida en que mediante su sonido evoca el concepto, cumple sin duda el fin de todo signo, pero se sale completamente de la clase de los signos por el hecho de que lo designado tiene una existencia independiente de su signo; el concepto, sin embargo,

[4] Esta consideración de la función de designación de las palabras como 'indirecta', mediada por 'conceptos' (o significados) —es decir, orientada por el modelo del predicado y no del nombre—, que caracteriza no sólo a esta tradición de filosofía del lenguaje sino igualmente a la tradición procedente de Frege, puede considerarse —visto retrospectivamente— como el origen de la hipostatización del lenguaje inherente a ambas tradiciones; es por ello que en los últimos decenios ha sido puesta en cuestión, como veremos al final de este trabajo, mediante los puntos de vista elaborados en torno a una teoría de la referencia 'directa' por autores como Kripke, Putnam, Donnellan, Kaplan, etc.

> adquiere su completud sólo mediante la palabra y ambos no pueden ser separados. Desconocer este hecho y considerar a las palabras como meros signos es el error principal que destroza toda ciencia del lenguaje y toda apreciación correcta del mismo» (V 428).

Como puede verse en esta consideración de Humboldt, la tesis de la identidad entre pensamiento y lenguaje (proveniente de la inseparable síntesis que constituyen las palabras y los conceptos y del subsiguiente carácter inmanentemente lingüístico de los mismos) y la crítica a la concepción del lenguaje como 'instrumento' (inherente a la equiparación del lenguaje con un sistema de signos, con un medio para la designación de objetos existentes con independencia de él) son dos caras inseparables de la misma moneda, dos modos de cuestionar la misma suposición tradicional sobre el carácter meramente *pasivo* del lenguaje —suposición que procede de una objetivación del mismo (por la que éste es considerado un sistema de signos intramundano) y, desde la cual, resultan inaccesibles las funciones que le son inherentes.

Contra esta objetivación, que Humboldt ve a la base de la errónea interpretación tradicional del lenguaje, se dirige la más famosa —y más citada— afirmación de éste en la introducción al Kawiwerk:

> «él mismo [el lenguaje, C.L.] no es un producto (ergon) sino una actividad (energeia)» (p. 418, VII 46).

Con esta consideración, Humboldt lleva a cabo un cambio de paradigma que afecta no sólo a la lingüística —cuyo desarrollo en este siglo pone de manifiesto las consecuencias de ese cambio de perspectiva— sino igualmente a la filosofía, pues para ésta los lenguajes, en tanto que objetivados como sistemas de signos, nunca habían llegado a mostrar una dimensión filosófica. Este cambio de perspectiva va a realizarlo Humboldt en dos dimensiones diferentes:

En la *dimensión cognitivo-semántica,* el cambio consiste en considerar al lenguaje no como mero sistema de signos, objetivable (intramundano), sino como *constitutivo* de la *actividad del pensar,* es decir, condición de posibilidad de la misma; con ello el lenguaje es elevado al rango de una *magnitud cuasi-transcendental,* capaz de disputar —con éxito— a la subjetividad la autoría de las operaciones constituyentes de la comprensión del mundo de ésta. Por este transvase de competencias, el análisis del lenguaje queda indisolublemente ligado a la respuesta a la cuestión de las condiciones de posibilidad de la *objetividad de la experiencia,* que ahora tendrán que ser derivadas de la *función de apertura del mundo* inherente a aquél. (II.2.)

En la *dimensión comunicativo-pragmática,* el cambio de perspectiva inaugurado por Humboldt consiste en considerar ese carácter *constitutivo* del lenguaje como resultado de un proceso, de una *actividad: la praxis del habla.* Con ello, el lenguaje se vuelve la instancia responsable de asegurar la *intersubjetividad de la comunicación,* en tanto que condición de posibilidad del *entendimiento* entre los hablantes. (II.3.)

El quiasmo que esta combinación de perspectivas trae consigo —combinación que en su carácter globalizante no ha sido igualada por ninguna teoría hasta el momento— lo expresa Humboldt en su carta a Schiller (1800) al definir al lenguaje como «un medio sensible, que es *al mismo tiempo* obra de los hombres y expresión del mundo» (p. 179).

De las dificultades inherentes a este intento de dar razón de ambas características del lenguaje, sin reducir una a otra, intentaremos dar cuenta a continuación.

2. La «articulación» como «apertura del mundo»: la dimensión cognitivo-semántica del lenguaje

En lo que se refiere a la dimensión cognitivo-semántica del lenguaje, la consideración de Humboldt del lenguaje como una *actividad* apunta al hecho de que con el lenguaje se 'crea', se 'constituye' algo nuevo que no podría existir sin esa actividad de crearlo, y que, por ello, no puede considerarse como independiente de él. Sobre esto señala Humboldt:

> «la generación del lenguaje es, desde el primer elemento, un **procedimiento sintético** en el más genuino sentido de la palabra, **donde la síntesis crea algo que no existía con anterioridad en ninguna de sus partes»** (p. 473, VII 95).

En la referencia a este fenómeno, a la síntesis genuina del lenguaje, que Humboldt considera su 'auténtica esencia' y denomina «articulación», podemos ver anticipada la crítica al paradigma de la conciencia[5] llevada a cabo por los distintos representantes de las corrientes filosóficas inauguradas con el cambio de siglo —desde Peirce hasta Saussure pasando por Frege y Wittgenstein—, a saber, la inviabilidad de querer reducir el fenómeno de la articulación lingüística a una 'síntesis' de representaciones prelingüísticas copia perfecta de la relación entre objetos de que consta el mundo

[5] Es en esta dimensión de la crítica filosófica al paradigma de la conciencia en la que el punto de partida crítico con respecto a Kant de esta tradición representa algo más que una mera contingencia histórica.

exterior. Como ha podido mostrarse tras el esfuerzo analítico de la tradición de filosofía del lenguaje inaugurada por Frege, lo contrario es precisamente el caso: nuestras 'representaciones' muestran una estructura proposicional análoga a las oraciones y, en esa medida, sólo pueden ser explicadas por referencia a éstas, y no al contrario[6].

En este sentido, entiende Humboldt que: «la **articulación** es la auténtica esencia del lenguaje, la palanca mediante la cual se producen lenguaje y pensamiento, la culminación de su íntima conexión mutua» (p. 192, VI 153).

Cómo se representa Humboldt el rol de la articulación lingüística, con respecto a la actividad sintética del conocimiento explicada por Kant, puede verse en las referencias que encontramos unas páginas después:

> «la actividad subjetiva forma en el pensamiento un objeto. Pues ningún género de representaciones puede considerarse como un puro mirar un objeto ya existente. La actividad de los sentidos debe unirse **sintéticamente** con la acción interior del espíritu y de esta unión se libera la representación, se convierte, frente a la fuerza subjetiva, en objeto y retorna como tal, percibido de nuevo, a aquella. **Pero, para todo esto, es imprescindible el lenguaje** (...) La representación es entonces trasladada a **objetividad real** sin, por ello, verse privada de subjetividad. **Esto sólo puede hacerlo el lenguaje. Y, sin un traslado semejante,** (...) **sería imposible la formación de conceptos y, con ello, todo verdadero pensamiento.** Por tanto, aún prescindiendo de la comunicación entre hombre y hombre, **el hablar es condición necesaria del pensamiento,** incluso considerando al individuo en soledad» (p. 194-95, VI 155-56).

Con esto último, Humboldt está señalando, frente a Kant, que: «la actividad intelectual y el lenguaje son, por tanto, una sola cosa e inseparables la una de la otra; ni siquiera se puede considerar a la primera como generante y a la segunda como generada (...) La actividad intelectual está ligada a la necesidad de establecer una conexión con el sonido, el pensamiento no podría de otro modo cobrar claridad, ni la representación convertirse en concepto» (p. 191-92, VI 152.53).

Este distanciamiento con respecto a Kant, procedente de entender la expresión del pensamiento mediante articulación lingüística como su verdadera producción, sin la cual ningún pensamiento es posible (pues sólo en el acto de articulación lingüística se sintetiza la unidad del

---

[6] Sobre la imposibilidad de reducir la síntesis lingüística de la articulación (el estado de cosas «que p») a una síntesis (categorial) entre una conciencia y sus objetos véase la crítica de Tugendhat a Husserl en sus *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Francfort 1976, pp. 161-175.

pensamiento), queda patente en la inaplicabilidad de las divisiones kantianas al fenómeno de la articulación lingüística: la doble naturaleza del lenguaje, su indivisible doble carácter ontológico —en términos kantianos, tanto 'sensible' como 'inteligible'— impide toda pretendida separación y, por ello, obliga a identificar a éste como la 'raíz oculta' de las dos fuentes del conocimiento (sensibilidad y entendimiento) postuladas por Kant.

Precisamente porque el conocimiento humano requiere el momento receptivo de la sensibilidad, sólo en la articulación lingüística, es decir, en la 'discursivización' de la 'pura' actividad intelectual se vuelve esta última accesible a la experiencia humana; sólo mediante ella pueden convertirse las representaciones en objeto para el sujeto que las ha formado (es decir, hacerse 'experienciables' para éste) y, de este modo, alcanzar objetividad, sin por ello perder su carácter 'inteligible', su interno parentesco con la subjetividad: «la naturaleza del lenguaje radica precisamente en adherirse a todo lo existente, corporal, individual y casual, pero para trasladarlo a un ámbito ideal, espiritual, universal y necesario, y darle en éste una configuración que evoque su origen (...) El lenguaje eleva todo inadvertidamente, como por sí mismo, a un nivel más universal, más elevado; y, por otra parte, lo espiritual sólo puede hacerse valer por medio de él.» (p. 158-59, VI 124-25).

En la sistematización que Humboldt ofrece de su posición en el artículo «Über Denken und Sprechen« encontramos las siguientes tesis:

> «1. La esencia del pensar consiste en reflexionar, esto es, en distinguir al [sujeto, C.L.] pensante de lo pensado.
>
> 2. Para reflexionar, el espíritu tiene que detenerse un instante en su progresiva actividad, unificar lo representado y, de este modo, ponerlo frente a sí como objeto. (...)
>
> 5. Ningún pensamiento —ni siquiera el más puro— puede tener lugar sin ayuda de las formas universales de nuestra sensibilidad; sólo en éstas podemos *aprehenderlos y al mismo tiempo retenerlos*.
>
> 6. La designación sensible de las unidades en que se agrupan ciertas porciones del pensamiento para ser puestas como objeto frente al sujeto, para ser opuestas como partes a otras partes de una totalidad mayor, es en el sentido más amplio de la palabra: **lenguaje**.
>
> 7. **Por ello el lenguaje comienza inmediatamente y al mismo tiempo con el primer acto de reflexión**» (VII 581-82).

Como muestra Humboldt en esta concatenación de tesis, la verdadera función del lenguaje empieza mucho antes de la transmisión de información entre sujetos, mucho antes, pues, que la comunicación propiamente dicha —a diferencia de lo que suele suponer toda concepción instrumentalista del lenguaje. El lenguaje es el único medio por el que las 'representaciones'

pueden obtener *objetividad,* esto es, convertirse en conceptos aprehendibles por el sujeto —y, en consecuencia, comunicables, es decir, susceptibles de ser compartidos intersubjetivamente por los demás hablantes. Por ello señalaba Humboldt, como veíamos anteriormente, que 'el hablar es condición necesaria del pensamiento, incluso considerando al individuo en soledad'.

El reverso de esta apreciación, a saber, el reconocimiento de que el mundo fenoménico sólo adquiere objetividad *en un determinado lenguaje,* es la consecuencia sistemática que este cambio de perspectiva trae consigo. A ello se refiere Humboldt en términos no muy alejados de las coordenadas kantianas pero, precisamente por ello, con consecuencias relativistas claramente visibles. Humboldt señala:

> «Por la dependencia recíproca del pensamiento y la palabra, resulta evidente que los lenguajes no son propiamente medios para la exposición de verdades ya conocidas, sino más bien para el descubrimiento de aquellas todavía no conocidas. **Su diversidad no es una diversidad de envolturas y signos, sino de las perspectivas del mundo mismas.** (...) La suma de lo cognoscible se encuentra, en tanto que ámbito a elaborar por el espíritu, entre todos los lenguajes e independiente de éstos, en el centro; el hombre no puede aproximarse a ese ámbito puramente objetivo mas que a través de sus modos de conocimiento y percepción, esto es, por una vía subjetiva» (p. 19-20, IV 27-28).

En esta reformulación del giro copernicano kantiano (exigida por el reconocimiento del carácter constitutivo de nuestra comprensión del mundo que posee el lenguaje), se hacen visibles las inevitables consecuencias relativistas que la maniobra destranscendentalizadora, implícita en dicha reformulación, trae consigo. Una vez hecha plausible la necesidad de reformular el concepto de una síntesis originaria previa al lenguaje por una síntesis real *en* el lenguaje, el giro copernicano de Kant adquiere una indeseada consecuencia: la maniobra ahistórica, estrictamente 'transcendental' que aquél podía llevar a cabo respecto al 'modo de conocimiento y percepción' de la subjetividad —y por la cual dicho 'giro' permitía mantener la pretensión de universalidad— resulta impracticable en el caso del lenguaje. La razón la encontramos nombrada por Humboldt mismo que, unos párrafos antes, señalaba:

> «El pensar no es meramente dependiente del lenguaje en general, sino (...) también de cada lenguaje particular determinado» (p. 16, IV 22).

Es precisamente esta falta de analogía entre la instancia de la subjetividad (o de la conciencia) y la del lenguaje la que obliga a romper con la idea de una síntesis originaria. Como indica Humboldt repetidamente:

«el lenguaje aparece en la realidad sólo como una multiplicidad. Cuando se habla del lenguaje en general es una abstracción del entendimiento. De hecho, el lenguaje aparece exclusivamente como uno particular, más aún, sólo en la configuración más individual, es decir, como dialecto» (p. 295, VI 241).

En esa medida, el intento de salvar la idea de una síntesis originaria —es decir, de desandar el paso destranscendentalizador inherente al 'giro lingüístico'— por la vía de referirse al 'lenguaje en general' resulta impracticable o, mejor dicho, haría imposible el análisis de aquello por lo que la instancia del lenguaje podría resultar relevante, su función de apertura del mundo[7].

Esta idea sólo podría ser reconstruida, pues, genéticamente, es decir, por remisión a un momento de surgimiento (o de creación) del lenguaje —lo cual es para Humboldt (como lo era para Hamann) una idea absurda: la cuestión del origen del lenguaje, tras la que se esconde la proyección de una síntesis originaria de los dos polos del lenguaje ('sensible' e 'inteligible'), procede sólo de un problema mal planteado. Humboldt responde a la hipótesis de un 'origen' del lenguaje— muy discutida en la época - con argumentos sistemáticos (que en cierta medida anticipan la intuición central del estructuralismo):

«El lenguaje, según mi más profunda convicción, tiene que ser considerado como algo inscrito en el hombre desde el principio; pues, si se lo considera como un producto de su entendimiento, (...) resulta completamente inexplicable. Esta situación no mejora en absoluto porque se concedan miles y miles de años a su invención. (...) Para que el hombre entienda una única palabra verdaderamente, no como mero estímulo sensible sino como un sonido articulado que designa un concepto, **tiene que poseer ya el lenguaje completamente y en su sistematicidad.** No hay nada aislado en el lenguaje, cada uno de sus elementos aparece sólo como parte de un todo. Por mas natural que resulte la hipótesis de una formación progresiva de los lenguajes, **su invención sólo pudo suceder de golpe.** El hombre sólo es hombre

[7] En relación con esta inviabilidad de frenar las consecuencias destranscendentalizadoras inherentes al giro lingüístico señala Apel en *Die Idee der Sprache...*, Bonn 1963, las implicaciones sistemáticas de esa falta de analogía al indicar que «el apriori de sentido transcendental de la comprensión del mundo ya siempre presupuesto en y con el lenguaje ordinario no puede ser equiparado sin más con el apriori *kantiano* de la 'conciencia en general' y sus categorías. No está fijado de una vez por todas para todos los hombres, sino que es simplemente el compedio de la precomprensión del mundo en la que nos encontramos 'siempre ya' como miembros de una comunidad lingüística histórica en toda comprensión actual del mundo, por ejemplo científica» (p. 26).

mediante el lenguaje; pero para inventar el lenguaje, tendría ya que ser previamente hombre.» (p. 10-11, IV 15-16).

El argumento que subyace a esta última afirmación de Humboldt es claro: el sentido de una hipótesis semejante no es sino el intento de reducir el lenguaje a otra cosa de la que éste pudiera surgir; pero, precisamente porque el lenguaje —en tanto que transmisor de una perspectiva del mundo, de una constitución de sentido previa y determinante de nuestra comprensión— es la condición de posibilidad de toda experiencia, el intento de pensar una situación anterior al lenguaje, no es sino negar la función de apertura del mundo del mismo, el carácter 'constitutivo' de éste —sin el cual la hipótesis misma pierde toda su relevancia.

En este sentido, la única salida de esta situación es la ruptura con la abstracción inherente a la idea de una 'síntesis originaria'; como señala Scharf acertadamente, «la idea de una conjunción de sensibilidad e intelectualidad en el lenguaje» sólo puede mantenerse entendiendo dicha conjunción «como una síntesis ya siempre realizada, que no ha der ser reconstruída genéticamente sino aceptada como un [pretérito,C.L.] perfecto constante del lenguaje» (Scharf (1983), p. 232).

Es la renuncia que ese reconocimiento implica, con respecto a una fundamentación última del conocimiento —como la pretendida por Kant—, la que trae consigo, de forma inevitable, consecuencias relativistas.

Por una parte, la consideración del lenguaje como 'constitutivo' de nuestra comprensión del mundo implica mantener el 'giro copernicano' de Kant, es decir, entender las condiciones de posibilidad de *la comprensión* (del mundo) como, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de acceso a *lo comprendido* (en el mundo). Humboldt señala a este respecto:

> «Tampoco considerando **lo generado mediante el lenguaje** se confirma el modo de pensar según el cual éste designa meramente los objetos ya percibidos **en sí**. Con este modo de pensar no se agotaría nunca el contenido profundo del lenguaje en su conjunto. Del mismo modo que **sin el lenguaje** no es posible ningún concepto, **no puede haber tampoco un objeto para el alma,** puesto que incluso todo [objeto, C.L.] exterior sólo obtiene una esencialidad perfecta para el alma por medio del concepto» (p. 433, VII 60)[8].

[8] Este estricto paralelismo con la filosofía transcendental —que viene a equiparar el caso de la 'percepción' y del de la 'comprensión'— trae consigo la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia. De los problemas que dicha tesis implica nos ocuparemos más adelante al hilo de la radicalización de la misma que tiene lugar en la hermenéutica filosófica (III.1.1.).

Pero, por otra parte, la nueva instancia 'constitutiva' de la experiencia tiene, como hemos visto, un irreductible carácter plural. Por ello, no es sino consecuente concluir, como hace Humboldt, que «en cada lenguaje radica una perspectiva **peculiar** del mundo» (p. 224, VI 180). La justificación de esta afirmación —la más conocida y la más polémica de todo el planteamiento de Humboldt— aglutina todas las premisas y consecuencias, inherentes al modelo del lenguaje que éste viene a desarrollar y que encontraremos de nuevo en el planteamiento tanto de Heidegger como de Gadamer. Humboldt precisa el sentido de esa tesis señalando:

> «Pero el lenguaje no es una perspectiva del mundo simplemente porque tenga que equivaler a la extensión del mundo, puesto que todo concepto ha de poder ser concebido mediante él, sino también porque sólo la transformación que éste lleva a cabo con los objetos **capacita al espíritu para comprender el nexo [la sistematicidad] inherente al concepto del mundo**» (ibid.)

Dicho en otros términos: el lenguaje cumple la función de apertura del mundo no porque sea un espejo de la totalidad de los entes sino porque, debido a su estructura *holista* (es decir, a su carácter de totalidad simbólicamente articulada), permite que dicho 'mundo' aparezca como un *todo ordenado;* es precisamente por la 'síntesis' inherente a la estructura holista del lenguaje que **"sale a la luz el nexo del mundo"** (p. 224, VI 180)[9].

---

[9] Esta 'síntesis' procede para Humboldt del carácter de totalidad estructurada propio del lenguaje, que convierte a éste en portador de una visión del mundo. En la explicación de este punto —que más tarde Saussure desarrollara sistemáticamente— puede verse el surgimiento de la concepción holista del lenguaje —la cual separa esta tradición definitivamente de toda concepción instrumentalista tradicional del mismo y será heredada, como veremos más adelante, por la hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer. Humboldt señala: «puesto que la conexión de los conceptos más sencillos estimula toda la red de categorías del pensamiento lo 'positivo' lo 'negativo', la 'parte' el 'todo', la 'unidad' la 'multiplicidad', el 'efecto' la 'causa', la 'realidad' la 'posibilidad' y la 'necesidad' (...) tan pronto como se logra expresar las conexiones de ideas más sencillas con claridad y determinación, está presente, también en lo que se refiere a la cantidad de palabras, la totalidad del lenguaje. Cada cosa pronunciada preforma o prepara lo impronunciado» (p. 3, IV 4). Precisamente porque las palabras sólo adquieren significado en tanto que partes de un todo articulado (Humboldt subraya repetidamente que: «una palabra alcanza en la mayoría de los casos su validez completa sólo mediante el contexto en el que aparece» (p. 563, VII 173)) se sigue de ello que, como veíamos antes, 'para que el hombre entienda una única palabra tiene que poseer ya el lenguaje completamente y en su sistematicidad'.

Humboldt hace plausible esta concepción holista del lenguaje mediante la siguiente imagen: «el lenguaje se puede comparar con una enorme red en la que cada parte con las otras y todas ellas con la totalidad se encuentran conectadas de forma más o menos

La problemática relativista implícita en esta consideración es expresada explícitamente por Humboldt —en términos que recuerdan el punto de vista de Heidegger tras la 'Kehre'. Humboldt señala en «Über Denken und Sprechen»:

> «Cada lengua impone al espíritu de aquellos que la hablan **ciertas barreras, en la medida en que determina una cierta dirección excluye otras**» (VII 621).

Dado que el lenguaje es considerado como responsable de la apertura del mundo, como privilegiado depositario de la cultura, tiene que representar para el individuo un poder determinante de su modo de pensar y configurador de su experiencia. Esta consecuencia parece ser, pues, el reverso del rechazo de la consideración del lenguaje como mero instrumento intramundano. Humboldt señala —a continuación de la referencia que citábamos anteriormente sobre la tendencia a considerar el lenguaje como mero designador de objetos existentes con independencia de él (ver p. 28)— que, debido a esa perspectiva 'objetivista': «[el hombre] olvida que esa masa de individualidades [del lenguaje] que se va acumulando, sin que él sea consciente de ello, le limita y domina» (p. 153, VI 119). Por ello:

> «Cuando se reflexiona en qué medida tiene efectos vinculantes para la generación respectiva de un pueblo todo aquello que su lengua ha **experimentado** a lo largo de los siglos anteriores, queda patente **lo escasa que es en realidad la fuerza del individuo frente al poder del lenguaje**» (p. 227, VI 182).

De este núcleo de premisas que caracteriza la concepción del lenguaje inaugurada por Humboldt se pueden distinguir analíticamente dos aspectos que, aunque interrelacionados, implican problemas de diferente cariz.

Esquematizando un poco la cuestión, podemos distinguir un núcleo de problemas *metodológicos* procedentes de esta concepción *holista,* es decir, problemas que afectan a la posibilidad de una teoría del lenguaje (I) y un núcleo de problemas *temáticos* procedentes de lo que hemos denominado la tesis de la *preeminencia del significado sobre la referencia,* los cuales afectan a las consecuencias relativistas de considerar este modelo de lenguaje como paradigma para la resolución de problemas filosóficos (II).

(I) Identificar al lenguaje como la instancia responsable de la apertura del mundo trae consigo, como hemos visto, considerar a éste como una totalidad holísticamente estructurada no susceptible de *'objetivación';* con la pérdida de un equivalente del sujeto transcendental, esto es, de una

Precisamente en la medida en que la precomprensión inherente al lenguaje permite que se constituya un 'mundo' (en este sentido de la palabra), éste se convierte:

— en una instancia que es *determinante* de los objetos que *en* ese mundo aparecen[10]; Humboldt añade:

> «El hombre vive, también con los objetos, básicamente **tal y como** el lenguaje se los presenta y, puesto que su sentir y actuar depende de sus representaciones, incluso **exclusivamente así**» (p. 224, VI 180);

— y en una instancia que constituye el absoluto marco de referencia para los individuos que se encuentran, igualmente, *dentro* de dicho mundo[11]. Humboldt continúa:

> «Con el mismo acto por medio del cual el hombre va tejiendo desde sí mismo la red del lenguaje **se va quedando enredado en ella** y cada lengua traza, en torno a la nación a la que pertenece, **un círculo del que sólo es posible salir en la medida en que se entra al mismo tiempo en el círculo de otra lengua**» (p. 224-25, VI 180-81).

Las consecuencias relativistas de este punto de vista resultan claras en la explicación de esta última afirmación:

> «El aprendizaje de una lengua extranjera tendría que ser la adquisición de un nuevo punto de vista en la perspectiva del mundo precedente, puesto que todo lenguaje contiene la red completa de conceptos y modos de representación de una parte de la humanidad. **Pero, como siempre se transfiere a la lengua extranjera, en mayor o menor medida, la propia perspectiva del mundo, más aún la propia perspectiva del lenguaje, ese resultado nunca es sentido de forma pura y completa**» (p. 225, VI 181).

---

reconocible. El hombre entra en contacto al hablar, parta de las relaciones que parta, sólo con una parte aislada de esa red, pero esto lo hace instintivamente de un modo como si al mismo tiempo tuviera presente todas aquellas otras con las que cada parte individual necesariamente tiene que concordar» (p. 446, VII 71).

[10] A este supuesto se refiere lo que en este trabajo hemos denominado 'la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia' que caracteriza a esta tradición de filosofía del lenguaje. Al respecto ver más adelante pp. 47 y ss.

[11] Esta concepción holista del lenguaje es la que traerá consigo la tesis del 'holismo del significado' a la que nos vamos a remitir en el tratamiento de los distintos autores de la tradición alemana de filosofía del lenguaje a lo largo de este trabajo.

instancia extramundana (o extralingüística, que en este modelo es lo mismo), inherente a esta tematización, se vuelve paradójico el proyecto mismo de Humboldt de una 'ciencia del lenguaje' —o, dicho en términos actuales, una teoría del mismo.

Humboldt es perfectamente consciente de este problema y se ve siempre ante el dilema de intentar objetivar aquello que —según sus propias consideraciones— resulta lo no objetivable por antonomasia. Sobre esto señala explícitamente en «Über Denken und Sprechen»:

> «Una segunda dificultad es que **el hombre es mantenido siempre por el lenguaje encerrado en un círculo y no puede conseguir un punto de vista externo e independiente de él.** Tan pronto como éste quiere pasar de una palabra cualquiera al concepto designado por ella, no tiene más medios a su alcance (si excluimos los objetos de la intuición) que la traducción en otro lenguaje o una definición que a su vez está compuesta de palabras» (VII 623)[12].

Humboldt rechaza, como vimos, la actitud 'cientifista' de aquellos que objetivan el lenguaje, convirtiéndolo en un «producto muerto» (VII 45), en un sistema de signos; por ello, aunque considera que determinadas abstracciones son constitutivas de todo estudio comparado de los lenguajes (y en esa medida 'suposiciones inevitables'), insiste en la importancia de reconocerlas como tales, es decir, en no renunciar a una comprensión de la naturaleza del lenguaje y su funcionamiento que vaya más allá de lo permitido por esas abstracciones[13]. A este rechazo de toda concepción

---

[12] En esta argumentación de Humboldt se hace patente aquello que ya mencionamos al principio de este capítulo (ver nota 4), a saber, que Humboldt se orienta preferentemente por el modelo del predicado, y no del nombre, cuando se refiere a la función de designación del lenguaje —por ello es su consideración habitual que las palabras designan conceptos (y no entidades en el mundo); en esta cita, sin embargo, encontramos que su suposición de una designación 'indirecta', por medio de 'conceptos', que, en cuanto tales, a su vez sólo son definibles *en* un lenguaje (es decir, por medio de otros conceptos) y que, por ello, convierten la referencia en una cuestión interna al lenguaje, sólo susceptible de un proceso infinito de traducción, encuentra su límite en el caso del nombre, es decir, en el caso —en realidad prototípico de aquello que normalmente se entiende por 'designación'— de que las palabras no designen 'conceptos' sino entidades en el mundo o, como dice Humboldt, 'objetos de la intuición'.

Esta es la idea central desde la cual los defensores de la teoría de la referencia 'directa' intentan contraatacar la hipostatización implícita en la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia, sin tener que renunciar al giro lingüístico. A esto nos referiremos al final del trabajo.

[13] Sobre los diferentes aspectos y grados con que Humboldt intenta compatibilizar un estudio científico del lenguaje con un punto de vista no objetivista del mismo en las distintas dimensiones de éste (en la relación gramática-lógica, gramática-léxico, lenguaje-

'objetivista' del lenguaje, se debe ciertamente el que Humboldt, más allá de sus estudios empíricos comparativos de diferentes lenguajes, intente articular una comprensión —por así decir, 'filosófica'— del mismo, como la que estamos analizando aquí.

Pero, precisamente desde una perspectiva filosófica, esta dificultad metodológica se convierte en un dilema al parecer irresoluble, a saber, apoyarse en el paradigma del lenguaje para elaborar una teoría del mismo —o como más adelante lo expresara Heidegger «die Sprache als die Sprache zur Sprache zu bringen»[14]. El problema estructural inherente a esta situación lo describe Habermas en *Pensamiento postmetafísico* del siguiente modo:

> «los objetivistas se ven enfrentados al problema de que para la defensa de su tesis tendrían que situarse en un lugar entre el lenguaje y la realidad; pero incluso para argumentar a favor de un lugar ausente de todo contexto como ese tendrían que hacerlo en el contexto del lenguaje que utilizan. Por otro lado, la tesis relativista que da a cada perspectiva del

---

lenguajes, etc.) ver la exposición de T. Borsche en su libro *Sprachansichten,* Stuttgart 1981. Borsche intenta mostrar la imposibilidad interna del intento de Chomsky de apropiarse a Humboldt como precursor de la concepción 'generativa' del lenguaje. Tal intento —que Chomsky intenta hacer plausible apoyándose en la afirmación de Humboldt de que el lenguaje «tiene por ello que hacer un uso infinito de medios finitos» (p. 477, VII 99)— encuentra su límite en la básica concepción 'objetivista' que Chomsky tiene que presuponer para llevar a cabo tal programa. En la argumentación de Borsche vemos esbozado el dilema metodológico en que se encuentra Humboldt. Borsche señala al respecto en su comparación del planteamiento de Humboldt con dos modelos «dinámicos» de considerar el lenguaje, el de Chomsky (es decir, la concepción 'generativa' del lenguaje) y el de Weisgerber (la concepción energética del lenguaje): «podría parecer como si Weisgerber y Chomsky hubieran cumplido, cada uno a su manera, con la exigencia de Humboldt de subordinar en la lingüística el modo estático dominante del tratamiento del objeto al dinámico (...). Desde la perspectiva de Humboldt la comparación del sistema lingüístico con el sistema de la naturaleza, en las dos versiones modernas de lingüística dinámica, da un paso importante más allá de lo que permite el objeto. Ambos tratan los lenguajes como subsumibles bajo leyes universales» (p. 221) y esto es, en su opinión, incompatible con la perspectiva inaugurada por Humboldt; Borsche señala a continuación: «la unidad de un lenguaje (...) no es una ley universal que subyazca a éste sino su *carácter individual.* (...) Cuando se considera el 'procedimiento del lenguaje en su conjunto', es decir, cuando se quiere llevar a cabo un estudio 'dinámico' del lenguaje en sentido de Humboldt, no pueden buscarse conceptos universales o reglas para ese procedimiento. Más bien se está ante la vieja dificultad, habitual en la antropología, de la determinación de un *carácter individual,* pues éste es el que constituye la peculiaridad de los lenguajes y su diversidad» (p. 222).

[14] El juego de palabras con que Heidegger expresa el 'desideratum' de sus consideraciones sobre el lenguaje no pueden reproducirse en español por carecer éste de un equivalente de la expresión alemana 'zur Sprache bringen'; la idea expresada es aproximadamente la de «'hacer hablar' (hacer que se muestre) el lenguaje en tanto que lenguaje».

mundo constituída lingüísticamente una justificación perspectivista no puede defenderse sin caer en una autocontradicción realizativa» (p. 175).

Esta dificultad —herencia inevitable de esta tradición— reaparecerá más adelante tanto en la hermenéutica filosófica (en Heidegger en forma de 'paradoja' para 'el pensar auténtico', en Gadamer —tomada ya positivamente— en forma de renuncia a la idea misma de una teoría) como en el planteamiento de Habermas (en su intento de elaborar una teoría del significado)[15].

(II) Los problemas *temáticos* provenientes de esta concepción holista del lenguaje están internamente ligados con esta dificultad metodológica que acabamos de considerar. Precisamente porque el lenguaje se convierte en una globalidad previa e irrebasable *(nichthintergehbar)*, que no consiente perspectiva externa alguna, a esta concepción le subyace la tendencia a *hipostatizar* el lenguaje, es decir, a convertirlo —dicho en términos de Habermas— en un 'absoluto contingente', que al coincidir con los límites del 'mundo' mismo *determina* todo aquello que puede aparecer *en* ese mundo. Con esta radical puesta en cuestión de la intuición imprescindible para toda defensa de la *objetividad del conocimiento*, a saber, la suposición de existencia de un mundo objetivo de entidades independientes del lenguaje, queda relativizado aquello que las cosas son a aquello que de modo contingente aparece lingüísticamente preestructurado en cada lenguaje histórico. Esta hipostatización la encontraremos llevada al extremo en la tematización del lenguaje de Heidegger después de la 'Kehre'.

Para identificar el origen de esa hipostatización del lenguaje o, más exactamente, de la hipostatización de la función de apertura del mundo de éste, tenemos que referirnos de nuevo a la crítica a la concepción del lenguaje como instrumento de la que parte la tematización del lenguaje de Humboldt pues, como ya señalamos anteriormente, el núcleo de dicha crítica trae consigo la *tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia'* que, en nuestra opinión, es la responsable de dicha hipostatización (aunque esto sólo podremos mostrarlo detalladamente en el capítulo final del trabajo).

La concepción del lenguaje tradicional, predominante desde Aristóteles hasta Kant, según la cual el lenguaje ha de considerarse un 'instrumento'

---

[15] A esta dificultad tampoco escapa la tradición americana de filosofía del lenguaje, que por su propia vía también se ha visto obligada a reconocer el carácter holista del lenguaje y, bajo el rótulo «meaning holism», viene dando cuenta hace tiempo de los problemas —o mejor dicho la imposibilidad— de una teoría del significado. Véase al respecto el artículo «Meaning Holism», de H. Putnam en A. Schlipp/E. Hahn (eds.): *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle 1986.

para la designación de entidades extralingüísticas, trae consigo una reducción de los rendimientos del lenguaje a la función de designación del mismo. Esta reducción es analizada por P. T. Geach en su libro *Reference and Generality*[16] y retrotraída a la confusión de dos relaciones que, en realidad, no son reductibles entre sí, a saber: la relación 'ser un nombre de' y la relación 'ser predicable de'. Debido a esta confusión, dicha concepción del lenguaje, según la cual éste se relaciona con el mundo como los nombres con los objetos por ellos designados, se ve necesariamente confrontada con el problema de determinar qué es lo que 'designan' en realidad los predicados. Esta dificultad ya se planteó en la Edad Media, siendo la 'disputa de los universales' un buen testimonio de la profundidad de la misma.

Esta problemática concepción del lenguaje que, siguiendo a Geach, podríamos denominar la 'teoría de los dos nombres', constituye el centro de las críticas de Humboldt. Éstas van dirigidas básicamente, como hemos visto, contra la ilícita reducción de las funciones del lenguaje a la mera función de designación y se apoyan para ello en un utillaje conceptual más complejo que el presupuesto por dicha concepción. Expresado en terminología actual podríamos decir que Humboldt logra articular dicha crítica al introducir, junto a la distinción tradicional entre 'nombre' y 'objeto', las distinciones entre 'concepto' (o 'clase') y 'objeto' así como entre 'significado' y 'referencia'.

Humboldt toma como punto de partida para la introducción de estas distinciones lo que podríamos llamar el 'punto flaco' de la concepción del lenguaje tradicional, es decir: los predicados. Pues, como indicamos anteriormente, es precisamente al plantear con radicalidad la cuestión de qué es lo que designan los predicados cuando se pone de relieve la diferencia específica entre el lenguaje y otros sistemas de signos. Tal cuestión es la que permite a Humboldt afirmar la identidad de palabra y concepto. Como ya vimos, Humboldt argumentaba del modo siguiente: «la palabra, como designación del concepto, está emparentada con el signo y con el símbolo. Pero éste es el momento de fijar esos tres conceptos con exactitud y de mostrar que, si bien la palabra comparte propiedades con los otros dos, es, sin embargo, por su propia naturaleza, distinta de aquellos. En la medida en que mediante su sonido evoca el concepto, cumple sin duda el fin de todo signo, pero se sale completamente de la clase de los signos por el hecho de que lo designado tiene una existencia independiente de su signo; el concepto, sin embargo, adquiere su completud sólo mediante la palabra, y ambos no pueden ser separados. Desconocer

[16] P. T. Geach: *Reference and Generality*, N. Y. 1962.

este hecho y considerar a las palabras como meros signos es el error principal que destroza toda ciencia del lenguaje y toda apreciación correcta del mismo» (V p. 428).

Más importante que el rechazo de la concepción del lenguaje como instrumento mediador entre pensamientos prelingüísticos y objetos igualmente extralingüísticos, es la introducción de la distinción entre 'significado' y 'referencia', pues esta introducción trae consigo la ruptura definitiva con dicha concepción. Humboldt señala:

> «la palabra hace que el alma se represente el objeto que le está dado. Esa representación tiene que ser distinguida de los objetos; (...) ésta tiene, junto a la parte objetiva que **se refiere al objeto,** una subjetiva que consiste en **el modo de aprehensión** (...). Pero no hace falta señalar que esa división se basa exclusivamente en una abstracción, que la palabra no puede tener otra morada que el pensar y el objeto del mismo menos todavía, si es inmaterial (...). Pero esto también es cierto en el caso de objetos sensibles, pues éstos **nunca se presentan al alma directamente** sino que en ella está presente exclusivamente aquella representación que la palabra ofrece de ellos» (V p. 418).

Es importante tener en cuenta que Humboldt al introducir la distinción entre el referente de la palabra y el significado o, como él lo llama, el 'modo de aprehensión' de la misma (a través del cual ésta se refiere a su objeto), excluye al mismo tiempo toda posibilidad de una relación de pura designación entre nombre y objeto, es decir, de aquella relación que había servido de paradigma a la concepción del lenguaje tradicional para explicar el funcionamiento del mismo.

Consecuentemente con ello, Humboldt amplía esta distinción más allá del caso de los predicados (o 'conceptos') al caso de los nombres e incluso de los nombres propios. Sobre ello indica a continuación:

> «La palabra concibe todo concepto como universal, **designa siempre, en sentido estricto, clases de la realidad,** incluso cuando se trata de un nombre propio, puesto que éste incluye en sí todos los estados cambiantes en el tiempo y en el espacio de lo designado» (V p. 419).

Esta asimilación implícita de los nombres a los predicados o, lo que es lo mismo, de la relación de designación entre nombre y objeto a la relación de atribución entre un predicado y el objeto de la predicación es la que subyace a lo que hemos llamado 'la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia'; es decir, la explicación de la referencia como 'indirecta', necesariamente mediada por un 'significado' cuya identidad ideal (lo que Humboldt llama 'concepto') garantiza la identidad del

referente, de aquello a lo que nos referimos en cada caso. Esta tesis constituye, en nuestra opinión, el lugar sistemático al que se retrotraen las consecuencias relativistas que mencionábamos anteriormente.

La conexión entre ambas cosas no es evidente a primera vista, pero no resulta por ello difícil de establecer: si se supone —como hace Humboldt— que incluso los nombres 'en realidad' son conceptos generales (puesto que, en estricta analogía con los predicados, en lugar de designar un objeto sólo se refieren a él de un modo mediato, es decir, en tanto que objeto que cae bajo un concepto) o, lo que es lo mismo, si se asume que los signos lingüísticos en general sólo pueden referirse a algo 'indirectamente', mediante 'significados' o 'conceptos', resulta inevitable la consecuencia idealista que Humboldt extrae de dicha suposición, a saber, que «el hombre vive con los objetos *exclusivamente* tal y como el lenguaje se los presenta» (VII p. 60), pues éstos, en tanto que meras ejemplificaciones de los conceptos inherentes al lenguaje, están necesariamente prejuzgados por ellos. De este modo, la suposición básica de una referencia exclusivamente indirecta lleva a Humboldt a concluir que: «debido a ello surgen en las palabras con idéntico significado de los diferentes lenguajes distintas representaciones del mismo objeto y este modo de ser de la palabra es el que contribuye básicamente a que cada lenguaje ofrezca una 'perspectiva del mundo' propia.» (V p. 420).

Esta concepción del lenguaje que, en analogía con la expresión de Geach, podríamos denominar 'la teoría de ningún nombre', cae, de este modo, en la unilateralidad contraria a la que podía observarse en la concepción tradicional: al *reducir las funciones del lenguaje en general a su función de apertura del mundo* —en detrimento de la función de designación del mismo— lleva a cabo una hipostatización del lenguaje a consecuencia de la cual se considera que los diferentes lenguajes, debido a las 'perspectivas del mundo' que les son inherentes, prejuzgan hasta tal punto nuestra experiencia que la suposición —inherente a nuestra intuición de la 'verdad'— de un mundo objetivo relativamente independiente del lenguaje (al que nos referimos con las palabras) ya no puede ser defendida con sentido. Humboldt tiene que concluir a partir de las premisas de su concepción del lenguaje, como ya vimos, que «cada lengua impone al espíritu de aquellos que la hablan **ciertas barreras, en la medida en que suministra una cierta dirección excluye otras**» (VII p. 621).

La absolutización de la función de apertura del mundo del lenguaje trae consigo consecuencias epistemológicas que de ningún modo pueden considerarse más inofensivas que las derivadas de la absolutización de la función de designación del mismo. Esto se hará patente con toda claridad cuando consideremos más adelante la radicalización que Heidegger lleva a cabo de esta concepción del lenguaje.

La lógica interna que conduce a estas consecuencias es clara: una vez aceptado el carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo y la dependencia de esta 'mediación' de los lenguajes naturales, históricamente transmitidos (e irreductiblemente plurales), no puede dejar de plantearse el problema del carácter determinante y contingente de esa preestructuración de sentido que nos es transmitida con y por el lenguaje. Es este paso destranscendentalizador el que origina la nueva —y paradójica— figura que veíamos en Hamann, a saber, la aceptación del status cuasi-transcendental del lenguaje como 'a priori arbitrario e indiferente, a posteriori necesario e imprescindible'.

Humboldt se mueve aquí entre dos frentes, sin poder decidirse por ninguno de los dos y sin poder resolver tampoco semejante aporía por la vía de elaborar una teoría filosófica (un equivalente de Kant en la filosofía del lenguaje); el alcance de los escritos introductorios, filosóficos, de Humboldt sobre el lenguaje no puede considerarse el de una 'teoría' del mismo, sino más bien el de la inauguración de un *punto de vista* completamente nuevo desde el que considerar el lenguaje.

Por una parte, Humboldt permanece siempre fiel a la intuición universalista —y, en esa medida, rechaza todo craso relativismo[17]; pero

[17] En la tradición continental de interpretación de Humboldt es una evidencia incuestionada la perspectiva universalista subyacente a la concepción del lenguaje de Humboldt en general. La consideración de Humboldt como representante de un relativismo lingüístico procede de la recepción americana, en la que éste es considerado como representante del «principio de relatividad del lenguaje» o, lo que es lo mismo, su planteamiento es visto como una contribución continental a la «hipótesis Sapir-Whorf». Sin duda la posición relativista de Sapir y Whorf con respecto al lenguaje es una de las posibles consecuencias a extraer de la consideración de éste como responsable de la 'apertura del mundo', e incluso una posibilidad sugerida en muchas afirmaciones de Humboldt. Como ya hemos señalado, Humboldt no se decanta definitivamente por ninguna posición absoluta en esta cuestión; por ello, no pueden encontrarse argumentos de éste a favor de una perspectiva relativista, al menos de una radicalidad comparable a la «hipótesis Sapir-Whorf».

Whorf —igual que Humboldt— plantea su tesis en oposición crítica a la concepción clásica del lenguaje como instrumento; en *Language, Thought and Reality* señala: «Se descubrió que el sistema lingüístico de fondo *(background)* (en otras palabras, la gramática) de cada lengua no es meramente un instrumento reproductor para la fonación sino más bien que él mismo es el portador de ideas, el programa y la guía para la actividad mental de los individuos, para su análisis de las impresiones, para su síntesis del stock mental en uso. La formulación de ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional en el viejo sentido, sino que es parte de una gramática particular y difiere (...) en las diferentes gramáticas. Diseccionamos la naturaleza según las líneas trazadas por nuestros lenguajes nativos. Las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos no los encontramos allí porque salten a la vista a cualquier observador; por el contrario, el mundo se presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones que han de ser

esta intuición ya no puede hacerse plausible por la habitual vía realista de postular un mundo independiente del lenguaje, en sí, garantizador de la objetividad del conocimiento, sino sólo apelando al carácter universal inherente al lenguaje mismo. Humboldt está convencido de que —expresándonos en términos de Gadamer— 'el lenguaje rechaza toda argumentación contra su competencia'. Para Humboldt, todo lenguaje tiene, con independencia de lo 'primitivo' de su grado de evolución, un *carácter universal,* esto es, en todo lenguaje puede expresarse —con más o menos dificultades— todo pensamiento y todo concepto: «sin embargo, y esto es en este contexto lo más decisivo, tanto a los conceptos como al lenguaje de cada pueblo, por primitivo que sea, les subyace una totalidad equivalente en extensión a la ilimitada capacidad de aprendizaje *(Bildungsfähigkeit)*

---

organizadas por nuestras mentes —y esto significa, en gran parte, por los sistemas lingüísticos en nuestras mentes» (p. 207).

Whorf saca de esta consideración una consecuencia asombrosamente similar a la fórmula de Hamann ('a priori arbitrario, a posteriori necesario') y que recuerda, también asombrosamente, al punto de vista genuino de la hermenéutica que trataremos en el siguiente capítulo; Whorf continúa: «seccionamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y le ascribimos significados, tal y como lo hacemos, en gran medida porque formamos parte de un **acuerdo** para organizarla de ese modo —un acuerdo que atraviesa nuestra comunidad de habla y está codificado en los patrones de nuestro lenguaje. **El acuerdo es, desde luego, implícito y tácito pero sus términos son absolutamente obligatorios;** no podemos hablar en absoluto más que suscribiendo la organización y clasificación de los datos que el acuerdo prescribe» (p. 212-213).

Tras estas consideraciones introduce su «nuevo principio de relatividad»: «hemos introducido pues un nuevo principio de relatividad, el cual mantiene que todos los observadores no se ven conducidos por la misma evidencia física a la misma imagen del universo a menos que sus transfondos lingüísticos sean similares o puedan calibrarse de algún modo» (p. 214).

La base empírica de esta tesis es el estudio que presenta Whorf del idioma de los indios Hopi — sobre el cual intenta demostrar (pese a Kant) la carencia de toda concepción del tiempo y del espacio tal y como éstos son concebidos en las lenguas indogermánicas.

El problema inherente a esta hipótesis, a saber, que no puede defenderse sin cometer una autocontradicción realizativa ha sido señalado repetidamente por los críticos de la misma. Kutschera resume este argumento en su libro *Sprachphilosophie:* «Si Whorf tuviera razón con la tesis de que nuestro lenguaje fija nuestra interpretación del mundo, no podríamos comprobar en absoluto que hay lenguajes con concepciones del mundo y esquemas de interpretación radicalmente diferentes, como afirma Whorf, pues en ese caso estaríamos siempre encerrados en la visión del mundo de nuestro lenguaje y por ello no podríamos comprender y reconstruir un lenguaje radicalmente distinto» (p. 316). Sobre esta temática ver el libro de R. L. Miller titulado *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics,* La Haya 1968 y el libro de R. L. Brown titulado *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity,* La Haya 1967. Una buena exposición general así como revisión del *status questionis* de la polémica puede encontrarse en el libro de H. Gipper: *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?,* Stuttgart 1972.

humana a partir de la cual [de la totalidad] es posible crear sin ayuda externa todo aquello que abarca la humanidad» (p. 399, VII 29).

La plausibilidad de tal creencia se basa para Humboldt en el hecho de la *traducción:*

> «La experiencia con las traducciones de las lenguas más diversas y en el uso de las lenguas más primitivas y poco desarrolladas para la iniciación en las doctrinas más misteriosas de una religión revelada muestra que, aunque con diferentes grados de éxito, **en todo lenguaje es posible expresar toda concatenación de ideas**» (p. 12, IV 17).

El fundamento que Humboldt ofrece de esta tesis —y que le separa sistemáticamente de Gadamer a pesar de la coincidencia hasta este punto[18]— apunta a una consideración *formal* de los lenguajes, desde la cual quedaría justificada esa supuesta universalidad. Humboldt señala:

> «Puesto que el lenguaje es una disposición natural universal de los hombres y todos han de llevar en sí la clave para la comprensión de todas las lenguas, se sigue de ello evidentemente que **la forma de todos los lenguajes tiene que ser esencialmente la misma** y que todos ellos alcanzan el fin universal» (p. 651, VII 252).

En la medida en que Humboldt tiene cerrada toda vía para defender un punto de vista realista —que remita la garantía de la objetividad del conocimiento a la unidad de un mundo objetivo independiente del lenguaje—, sólo le queda la vía de buscar dicha garantía en el lenguaje mismo. Humboldt se apoya para ello en otra dimensión del lenguaje, la comunicativa, intentando reformular, como veremos a continuación, la cuestión de la objetividad del conocimiento en términos de la intersubjetividad en la comunicación.

---

[18] Sobre la crítica de Gadamer al 'formalismo' de Humboldt, a la hipótesis de la 'innere Sprachform der Sprachen', nos ocuparemos en el capítulo sobre Gadamer (III.2); aquí sólo es necesario señalar que el argumento sistemático de Gadamer, a saber, que la «forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica» (en: *Warheit und Methode,* Tubinga 1986, pp. 444-45), si bien *per se* no alcanza a toda pretensión de análisis formal del lenguaje, en el caso de Humboldt supone una crítica interna consistente; no por el hecho del formalismo en cuanto tal, sino por la incompatibilidad de la tesis de que 'a cada lenguaje le subyace una perspectiva del mundo peculiar' con la hipótesis de una 'forma' universal subyacente a todo lenguaje —que privaría al supuesto anterior de su sentido específico.

3. La «intersubjetividad» como proceso dialógico: la dimensión comunicativo-pragmática del lenguaje

El tratamiento que Humboldt da a la dimensión comunicativa del lenguaje, visto retrospectivamente, resulta tan innovador como el de la función de apertura del mundo del mismo que hemos considerado en el apartado anterior. Tal tratamiento puede caracterizarse como un 'giro pragmático' que Humboldt lleva a cabo respecto de la consideración tradicional del lenguaje en su dimensión comunicativa, a saber, como mero vehículo de transmisión de información entre los hablantes; en esa medida, dicho 'giro' está internamente relacionado con el rechazo de una consideración 'objetivista' del lenguaje y con la defensa del carácter 'constitutivo' del mismo. Con esta innovadora consideración del lenguaje, Humboldt anticipa puntos de vista que sólo mucho más tarde serán desarrollados por autores como G. H. Mead, el último Wittgenstein, J. Habermas, Ch. Taylor, etc.

La inauguración de esta perspectiva estaba ya implícita en la famosa afirmación de Humboldt dirigida contra la consideración 'objetivista' del lenguaje, a saber, que el lenguaje 'no es un producto sino una actividad'. Un componente indisoluble de esa consideración del lenguaje como una actividad es la respuesta a la cuestión de la *realidad* del lenguaje; éste no puede considerarse como un objeto *observable* por los sujetos sino que está ligado a una actividad *comprensible* en la que los hablantes *participan;* Humbolt señala sobre esto:

> «El lenguaje tampoco puede concebirse como algo **físico**, acabado por así decir; el receptor tiene que vertirlo en la forma que ya tiene preparada para él, y esto es lo que llamamos **comprender**» (p. 156, VI 122).

Por ello, Humboldt insiste siempre en que: «El lenguaje **sólo existe en el habla continuada,** la gramática y el léxico son apenas comparables con su esqueleto muerto» (p. 186, VI 148).

Hasta aquí hemos visto cómo Humboldt, en relación con la dimensión cognitiva (lenguaje-mundo), consideraba que el centro de la actividad inherente al lenguaje era la síntesis que éste lleva a cabo en forma de articulación; con este punto de vista, Humboldt se enfrentaba al mismo tiempo al intento de interpretar ésta como una síntesis originaria, ahistórica y única —a la manera de Kant.

El paso siguiente que Humboldt da para explicar esta síntesis es entenderla como produciéndose siempre, continuamente, en el *proceso del habla,* es decir, como continuo logro de intersubjetividad entre los

hablantes vía entendimiento en el diálogo. Como indica Habermas al respecto en las referencias a Humboldt contenidas en su «Entgegnung»[19]: «El modelo de la conversación, inspirado en el ideal del diálogo platónico, sugiere la idea de una *síntesis dialógica* que ya no procura, a la manera de la fuerza reflexiva de un 'yo pienso', una unidad monológica en la diversidad de las representaciones» (p. 331).

Este es el cambio de perspectiva esencial que Humboldt lleva a cabo, con todas sus consecuencias. Humboldt pasa de representarse el lenguaje como un *sistema* de signos (intramundano) a representárselo como un *proceso* de comunicación, como diálogo:

> «De ninguna manera puede considerarse el vocabulario disponible de un lenguaje como una masa ya concluida y dispuesta. Éste es, (...) mientras ese lenguaje vive en la boca del pueblo, **una producción** y reproducción progresiva de la capacidad generadora de palabras (...) **en el uso cotidiano del habla**» (p. 480, VII 101).

Con este punto de vista, se produce el giro fundamental; el estudio del lenguaje ha de tomar como centro la situación de diálogo, el proceso de comunicación, pues:

> «El **diálogo mutuo,** vivo, de intercambio verdadero de ideas y sensaciones es ya, en sí, **el centro del lenguaje** por así decir, cuya esencia sólo puede pensarse al mismo tiempo como el sonido y su eco, la apelación y la respuesta, que tanto en sus orígenes como en sus transformaciones nunca pertenece a uno sino a todos, descansa en la profundidad solitaria del espíritu de cada uno y, sin embargo, sólo aparece **en comunidad.** La **idoneidad** del lenguaje para el género del diálogo es, por ello, la mejor piedra de toque de su valor» (p. 81, IV 435).

Con ello, el rasgo definitorio del lenguaje que pasa a primer plano es la *intersubjetividad.* Ésta es, por una parte, garantizada por el lenguaje, pero, por otra parte, también su condición de posibilidad —en tanto que el lenguaje sólo existe en el proceso del habla. Por ello, las diferentes perspectivas de la situación de diálogo se convierten en la instancia que, al permitir la intersubjetividad imprescindible para toda habla con sentido, garantiza al mismo tiempo la 'objetividad'— pues ésta ya no puede pensarse, desde esta perspectiva, como derivada de una síntesis categorial prelingüística. Sobre esto, Habermas señala en *Pensamiento postmetafísico:*

---

[19] En Honneth, A./Joas, H. (eds.): *Kommunikatives Handeln,* Francfort 1986, pp. 327-405.

«El interés de Humboldt se centra sobre todo en un fenómeno: el de que en el proceso de comunicación lingüística opera una fuerza sintética que pone unidad en la pluralidad de forma ***distinta*** que por vía de subsunción de lo diverso bajo una regla general. Kant se había valido de la construcción de una serie numérica como modelo del establecimiento de unidad. El concepto constructivista de síntesis, Humboldt lo sustituye por el concepto de unificación no coercitiva en la conversación o diálogo. El lugar de la perspectiva fundadora de unidad, que el sujeto constructor, merced a sus formas de intuición y categorías, impone primero al material sensible y después, con el 'yo pienso' de la apercepción transcendental, a la corriente de sus propias vivencias, lo ocupa ahora **la diferencia,** siempre en pie, **entre las perspectivas desde la que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre un mismo contenido.** Estas perspectivas de hablante y oyente no discurren ya hacia el centro de una subjetividad centrada en sí misma; se entrelazan en el centro del lenguaje —y como tal centro señala Humboldt la 'mutua conversación en que de verdad se intercambian ideas y sensaciones'» (p. 201).

Esta interpretación humboldtiana de la objetividad (de la experiencia) como dependiente de la intersubjetividad (de la comunicación) se retrotrae al núcleo mismo de las referencias de Humboldt a la 'síntesis' llevada a cabo por la articulación lingüística. Esto se debe a que los dos cambios de perspectiva con respecto al planteamiento kantiano, que su concepción del lenguaje trae consigo (tanto en la dimensión cognitiva como en la comunicativa), Humboldt los realiza *siempre conjuntamente*[20] —aunque aquí los hemos tratado separadamente por la lógica de la exposición. Por ello, si nos retrotraemos al nucleo de su argumentación en torno a la

[20] Las dos dimensiones en las que el lenguaje posee un carácter constitutivo, a saber, en el plano semántico (de la relación cognitiva lenguaje-mundo) por la síntesis inscrita en la articulación lingüística y en el plano pragmático (de la relación comunicativa entre hablantes) por la síntesis que tiene lugar en el proceso de entendimiento intersubjetivo entre los hablantes, las identifica Humboldt, respectivamente, con la función del verbo —en la oración— y con la de los pronombres personales —en la conversación; por ello entiende Humboldt que: «el verbo y el pronombre son los ejes en torno a los cuales se mueve todo el lenguaje» (VI 346). Borsche esquematiza la posición de Humboldt en su libro *Sprachansichten* señalando: «la primera condición del pensar, la mediación de sujeto y objeto mediante el lenguaje, se designa en la gramática general mediante la función sintética del verbo; éste es la palabra configuradora de conceptos por antonomasia, en la que se completa la unidad de sonido y significado. La segunda condición del pensar, la mediación de los sujetos entre sí, se designa en la gramática general mediante la diferenciación de las tres personas gramaticales; por medio de éstas **se ancla el habla en la realidad.** Ya en este contexto juzga Humboldt la determinación de las relaciones personales como 'lo más importante', aquello mediante lo cual la gramática mantiene su valor frente a la lógica» (p. 282).

articulación lingüística y su carácter constituidor de objetividad para los pensamientos, podemos ver que Humboldt proseguía dicha argumentación en la línea de este segundo aspecto que estamos señalando aquí. Esta argumentación se dirigía a demostrar que 'el hablar es condición necesaria del pensamiento, incluso considerando al individuo en soledad'. Pero proseguía diciendo:

> «fenoménicamente, sin embargo, el lenguaje sólo se desarrolla en sociedad, y **el hombre sólo se entiende a sí mismo al comprobar tentativamente la inteligibilidad de sus palabras dirigidas a los otros**» (p. 196, VI 156).

Sobre el carácter necesariamente social del lenguaje, Humboldt ya había señalado con anterioridad que: «el lenguaje **no puede alcanzar realidad por medio del individuo sino sólo en sociedad,** sólo cuando a un intento atrevido se une otro nuevo» (p. 139, VI 27). Humboldt articula la razón profunda de esta afirmación en los siguientes términos:

> «El concepto alcanza su determinación y claridad sólo mediante su reverberación en la capacidad pensante de un prójimo. El concepto se genera al desprenderse de la móvil masa del representar y se torna un objeto para el sujeto. Pero no es suficiente que esta escisión se produzca sólo en el sujeto, **la objetividad sólo se consuma cuando el sujeto, que es fuente de la representación, ve realmente su pensamiento fuera de sí mismo, lo cual sólo es posible en un otro,** es decir, en un ser que igualmente tenga capacidad de representárselo y de pensarlo. Pero entre capacidad mental y capacidad mental el único mediador es el lenguaje y, por ello, surge aquí también su necesidad para la completud del pensamiento» (p. 201, VI 160).

En esta tesis se encierra el núcleo del cambio de perspectiva por el que Humboldt se separa de la concepción clásica del lenguaje también en lo que se refiere a la dimensión comunicativa del lenguaje. En esta dimensión, el lenguaje tampoco puede ser considerado como un «mero medio [instrumento] para el entendimiento» (p. 135, VI 23) sino como la condición de posibilidad de dicho entendimiento —el cual es, a su vez, la razón de ser del lenguaje. No sólo no es la función del lenguaje ser una copia del mundo, su objeto, sino que precisamente la posibilidad de presentar éste con objetividad suficiente, depende del entendimiento entre los sujetos que hablan sobre él. Por ello, la consideración tradicional del lenguaje como mero intermediario entre sujeto y objeto olvida la función esencial que el lenguaje cumple, previamente, al relacionar a los sujetos entre sí. Precisamente, sólo en la medida en que el lenguaje permite la

'intersubjetividad' en la relación sujeto-sujeto propia del diálogo, resulta posible la 'objetividad' específica de la relación sujeto-objeto. Como indica Borsche: «El lenguaje no sólo pone en relación a un sujeto con los objetos, sino también a los sujetos entre ellos. Más exactamente, aquella relación sólo puede llegar a término en la medida en que ésta sea lograda» (p. 179).

Por eso señalaba Humboldt que 'la objetividad sólo se consuma cuando el sujeto que es fuente de la representación ve realmente su pensamiento fuera de sí mismo, lo cual sólo es posible en un otro, es decir, en un ser que igualmente tenga capacidad de representárselo y de pensarlo'. La justificación de ese cambio de perspectiva radica para Humboldt en un 'inerradicable dualismo' del lenguaje:

> «Sin embargo, en la esencia originaria del lenguaje subyace un inerradicable dualismo y la posibilidad misma de hablar está condicionada por la apelación y la réplica. Ya el pensar se ve acompañado esencialmente por la tendencia a la existencia social y el hombre, incluso para el mero pensar, anhela a un *tú* que corresponda al yo» (p. 138, VI 26).

Más adelante encontramos la referencia explícita a la *intersubjetividad* lograda por el entendimiento en la comunicación como 'piedra de toque' necesaria para todo pensar objetivo:

> «Hemos visto que no se puede prescindir del concepto de la socialidad cuando se intenta analizar el sencillo acto del pensamiento, lo mismo ocurre también continua e interminablemente en la vida espiritual del hombre (...) La fuerza de pensar precisa de algo igual a ella y, sin embargo, distinto de ella. Lo igual a ella la excita, mediante lo distinto de ella encuentra una **piedra de toque** de la esencialidad de sus creaciones internas. Aunque la fuente de la verdad, de lo incondicionalmente firme para el hombre, sólo puede hallarla éste en su interior, la lucha de su esfuerzo espiritual por ella siempre está rodeada de los peligros del engaño. Sintiendo con claridad e inmediatez sólo su variable limitación, el hombre ha de verla incluso como algo que se encuentra fuera de él y el más poderoso medio para acercarse a ella, para medir su distancia a ella, es la unificación social con los otros. Así pues, el lenguaje es un requisito necesario para la primera creación del pensamiento y para la progresiva formación del espíritu» (p. 217, VI 174-75).

Por ello puede afirmar Humboldt que: «**el lenguaje ha de pertenecer necesariamente a dos** y pertenece, en realidad, a todo el género humano» (p. 225, VI 181)[21], pues «todo hablar descansa en el diálogo *(Wechselrede)*,

[21] Esta línea argumentativa de Humboldt —que anticipa la crítica de Wittgenstein a la posibilidad de un lenguaje privado— encuentra su fundamento sistemático en el análisis de los pronombres personales al que nos referiremos a continuación.

en el que, aún cuando éste tiene lugar entre muchos, el que habla se sitúa frente a aquellos a los que se dirige como frente a una unidad. El hombre habla, incluso en pensamientos, sólo con un otro, o consigo mismo como con un otro» (p. 137-38, VI 26).

Desde esta concepción intersubjetivista del lenguaje, Humboldt puede intentar —sin recurrir a un mundo independiente del lenguaje, garante de la objetividad del conocimiento— explicar *desde la estructura del habla misma,* cómo son posibles tanto la perspectiva 'sujeto-sujeto' como la perspectiva 'sujeto-objeto', en su especificidad y, con ello, al mismo tiempo, justificar el carácter comprehensivo de su concepción del lenguaje en relación con el punto de vista tradicional.

Para llevar esto a cabo, Humboldt emprende un análisis de los pronombres personales[22] que tiene como trasfondo una crítica implícita a Fichte (y, con ello, a la unilateralidad propia de la filosofía de la conciencia, presa siempre en el modelo de la relación 'sujeto-objeto') y que permite considerar al lenguaje en su carácter constitutivo, en su función de apertura del mundo *social* e *individual.* Esta extensión del papel constitutivo del lenguaje más allá de la dimensión cognitiva, tanto para la formación de la esfera social como de la esfera individual[23], es una innovación que sólo mucho después, en este siglo, se verá incorporada a la discusión filosófica, mediante su desarrollo por autores como G. H. Mead, Wittgenstein, H.-G. Gadamer, J. Habermas, Ch. Taylor, etc.

El núcleo de este análisis de los pronombres personales lo expone Humboldt en su obra «Über den Dualis» en los siguientes términos:

> «La palabra tiene, pues, que cobrar esencialidad en un oyente y replicante. Este prototipo de todas las lenguas lo expresa el sistema de pronombres personales mediante la distinción entre la segunda y la tercera persona. *Yo* y *él* son, en y por sí mismos, distintos en cuanto se piensa en uno de ambos; objetos necesariamente opuestos entre sí y con los que también queda todo agotado, pues expresado en otras palabras estos son *yo* y *no-yo. Tú* es un *él* enfrentado al *yo.* Mientras que el *yo* y el *él* descansan en la percepción interna y la externa, respectivamente, al *tú* subyace la espontaneidad de la elección. Es también un *no-yo* pero

[22] Una interesante correlación entre el análisis de los pronombres personales llevado a cabo por Humboldt y el análisis, muy posterior pero en la misma línea, de G. H. Mead puede encontrarse en Habermas (1988), pp. 187-241; la importante influencia que la perspectiva desde la que ambos autores consideran el lenguaje ha tenido en la posición de Habermas quedará patente más adelante cuando nos ocupemos de ésta (cap. IV).

[23] Sobre este aspecto central de la concepción del lenguaje inaugurada por Humboldt, ver el excelente análisis, así como la prosecución sistemática, que Ch. Taylor ofrece en su artículo «Theories of meaning» (en: Taylor (1985), pp. 248-292).

no, como el *él,* **en la esfera de todos los seres, sino en una esfera distinta, en la de la acción realizada en común.** Al *él* subyace, por ello, además del *no-yo,* también un *no-tú* y no está meramente enfrentado a uno de ellos, sino a ambos. Que esta forma pronominal exista en todas las lenguas, muestra que según el sentimiento de todos los pueblos, el hablar presupone por su esencia que el hablante se distinga frente a aquél, al que apela, de todos los demás» (p. 202, VI 161).

El sentido de esta argumentación es, para Humboldt, mostrar el carácter necesariamente primario de la relación sujeto-sujeto respecto al carácter meramente derivado de la relación sujeto-objeto. Una vez tomado el proceso comunicativo como marco de referencia, la argumentación de Humboldt es relativamente simple pero a la vez contundente. Mediante la mera contraposición entre sujeto y objeto, no pueden constituirse ninguno de ellos en su especificidad. Por oposición a la tercera persona, no puede formarse la primera, pues ambas agotan un universo del que cada una de ellas —como polos opuestos— constituye lo radicalmente distinto de la otra; por ello, son '*Yo* y *él* objetos necesariamente opuestos entre sí, y con los que también queda todo agotado, pues expresado en otras palabras estos son *yo* y *no-yo*'. De la contraposición entre 'yo y él', como 'objetos' opuestos, no puede formarse sujeto alguno. Sin embargo, como indica Humboldt más adelante, «la esencia del *yo* consiste en ser un sujeto» (p. 204, VI 163). Por eso, su formación no puede resultar de la contraposición a la tercera persona, ya que en esta contraposición sólo se pone de manifiesto el (posible) carácter de 'objeto' de ambas; esto se muestra en el hecho de que tal relación tiene lugar 'en la esfera de todos los seres' (es decir, en el mundo objetivo) y, por tanto, —en consonancia con ésto— en que 'el *yo* y el *él* descansan en la *percepción* interna y la externa'. Debido a ello, esta perspectiva no agota la 'verdadera' esencia del 'yo'. Humboldt señala más adelante que «El *yo* no es (...) el individuo que se encuentra en esas relaciones espaciales, sino el que se enfrenta a un otro en la conciencia como un sujeto» (p. 204, VI 163).

En consecuencia, sólo frente al 'tú' puede constituirse el 'yo' en cuanto tal, pues el '*tú* es un *él* enfrentado al *yo*', es decir, «un objeto (...) **cuya esencia consiste exclusivamente en ser un sujeto**» (ibid.). Y, precisamente por ello, el 'tú' 'es también un *no-yo* pero en una esfera distinta, en **la de la acción realizada en común**'.

Sólo en esta esfera (del mundo social), la primera persona alcanza la especificidad que le otorga su oposición a una segunda persona, a saber, aquella por la que 'el hablante se distingue frente a aquél, al que apela, de todos los demás'. Este carácter irreductible de las dos primeras personas es el fundamento de que el lenguaje, como medio del entendimiento, sea un mecanismo que **individualiza y socializa** a la vez, «que también

vincula al individualizar y que, en la envoltura de la expresión más individual, incluye la posibilidad de la comprensión universal» (p. 160-61, VI 125)[24].

Una vez producida esta relación sujeto-sujeto, es decir, en la contraposición entre sujetos de la primera y segunda persona, se transforma a su vez el carácter de la tercera: 'al *él* subyace por ello además del *no-yo*, también un *no-tú*, y no está meramente enfrentado a uno de ellos, sino a ambos'. Sólo al ser elevada esta tercera persona a objeto común de las dos primeras, alcanza su carácter de objeto, convirtiéndose con ello en eje de una perspectiva complementaria e irreductible a la otra (a saber, la perspectiva sujeto-objeto). La primera constituye la esfera 'de la acción realizada en común' (la esfera social centrada en la relación sujeto-sujeto) y la segunda 'la esfera de todos los seres' (la esfera de la totalidad de los entes centrada en la relación sujeto-objeto).

De este modo, con el análisis de la génesis comunicativa de ambas perspectivas queda probado el carácter previo de la esfera dialógica de la relación sujeto-sujeto con respecto a la relación, siempre considerada como paradigmática, entre sujeto y objeto, la cual en realidad sólo puede constituirse —como Humboldt argumenta a continuación— por abstracción con respecto a la anterior; con este análisis Humboldt da un apoyo sistemático a su intento de 'defensa de la gramática frente al primado de la lógica'[25], primado que determina la tematización del lenguaje desde Aristóteles, limitando ésta a la dimensión cognitiva del mismo e impidiendo, en su opinión, una verdadera comprensión de su naturaleza. Humboldt añade a continuación:

> «Mientras sólo se analiza lógicamente el pensamiento y no gramaticalmente el habla, no se precisa la segunda persona y, con ello, se presenta también la primera de un modo distinto. En este caso, sólo se tiene que distinguir al exponente de lo expuesto, pero no de un receptor y replicante. Porque nuestra gramática general siempre parte de la lógica, trata al pronombre, que es una división del habla, de un modo distinto

[24] Habermas comenta en su «Entgegnung» (en: Honneth, A/Joas, H. (eds.): *Kommunikatives Handeln*, Francfort 1988, pp. 327-405) esta innovadora interpretación del lenguaje de Humboldt señalando que «Humboldt concibe el entendimiento como un mecanismo que *uno actu* ***socializa*** e ***individualiza***. En las estructuras de la intersubjetividad fragmentada que exigen de los hablantes competentes el dominio del sistema de pronombres personales, la individuación es tan imposible sin la inexorable compulsión a la universalización como la socialización sin la simultánea individuación» (p. 332).

[25] Como veremos más adelante (cap. III), este aspecto de la tematización del lenguaje de Humboldt será considerado tanto por Heidegger como por Gadamer como la aportación central de éste a la comprensión del lenguaje.

'objetividad' del conocimiento sólo puede ser reconstruída desde dentro, desde la 'intersubjetividad' en el entendimiento a alcanzar por los hablantes.

Tanto por el análisis del carácter constitutivo del lenguaje respecto a nuestra precomprensión del mundo, como por la consiguiente redefinición intersubjetivista de éste como aquello sobre lo que los hablantes se entienden en la comunicación (implicación directa de la primacía de la relación sujeto-sujeto que hemos visto), se plantea el problema de cómo la dialéctica que se entreve —y que no escapa a Humboldt— entre una intersubjetividad 'ya siempre' producida (que como 'perspectiva del mundo' 'sin que el hombre sea consciente de ello, le limita y domina') y, por otra parte, siempre por producir —en forma de entendimiento entre los sujetos (pues, el doble carácter del lenguaje tanto individualizador como socializador implica que «todo comprender es siempre al mismo tiempo un no-comprender, (...) toda coincidencia en pensamientos y sentimientos es al mismo tiempo un discrepar» (p. 228, VI 183))— puede mostrar *criterios de validez* para dicho entendimiento, tanto en lo que se refiere a la comunicación como al conocimiento.

Humboldt no posee ninguna respuesta sistemática a esta cuestión. Sin duda, con su concepción del lenguaje como portador de una 'perspectiva del mundo', no pretende caer en un perspectivismo respecto al conocimiento que convierta la 'objetividad' de éste en una imposibilidad. Humboldt no quiere renunciar a ninguno de los dos extremos entre los que se mueve su concepción: ni al reconocimiento del carácter constitutivo de nuestra precomprensión lingüística del mundo, ni a la posibilidad del conocimiento (a la que ha de contribuir la intersubjetividad de la comunicación). Como ya vimos en el apartado anterior, Humboldt indicaba, por una parte, que 'la suma de lo cognoscible se encuentra, en tanto que ámbito a elaborar *entre todos los lenguajes e independiente de éstos, en el centro*'; pero, por otra parte, añadía acto seguido que 'el hombre no puede aproximarse a ese ámbito puramente objetivo mas que a través de sus modos de conocimiento y percepción, esto es, *por una vía subjetiva*'. Las dificultades sistemáticas que esta concepción del lenguaje trae consigo, y que ya se muestran en esta contraposición, pueden verse aún más claramente en el intento decididamente no relativista —aunque harto paradójico— de defender, como conclusión de estas reflexiones, la posibilidad de un conocimiento objetivo. Humboldt señala:

> «**la correspondencia originaria entre el mundo y el hombre, en la que se apoya la posibilidad de todo conocimiento de la verdad,** es reconquistada progresivamente y paso a paso por la vía fenoménica. Pues lo objetivo permanece siempre como aquello a conquistar, y aunque el hombre se acerca a ello **por la vía subjetiva de un lenguaje peculiar,**

es su segundo esfuerzo, de nuevo, y **aunque tan sólo sea mediante la substitución de una subjetividad del lenguaje por otra,** aislar lo subjetivo y **separar de ello al objeto lo más limpiamente posible**» (p. 20-21, IV 28).

Sin embargo, Humboldt deja sin responder cómo es esto posible.

CAPÍTULO III

La concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica

Sobre el trasfondo de la problemática inaugurada con el 'giro lingüístico' de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt —la cual se deriva de la tematización del lenguaje desde la perspectiva de su función de 'apertura del mundo'— puede considerarse la concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica, de la que nos vamos a ocupar en este capítulo, como una *radicalización* de las consecuencias ya elaboradas en esa tradición.

Dicha radicalización procede de un cierto cambio de acentos en torno a la relación entre la dimensión comunicativa y la cognitiva, tal y como la hemos visto tratada por Humboldt. Este cambio de acentos se muestra en el caso de Heidegger, tras la 'Kehre'[1], en una *crítica* explícita a éste, la cual puede considerarse como crítica *interna* en la medida en que Heidegger parte de una concepción estructuralmente idéntica a la de Humboldt.

Como resultado de ese cambio de acentos se hacen patentes, por una parte, las consecuencias relativistas implícitas en la tematización de la *dimensión cognitiva* del lenguaje de Humboldt —por la que los lenguajes naturales históricos eran considerados como portadores de distintas 'perspectivas del mundo'— y, por otra parte, *pierde su potencial normativo la dimensión comunicativa* —de la que Humboldt esperaba extraer una instancia que garantizara la 'objetividad' del conocimiento sin recurrir al postulado, harto paradójico, de un mundo prelingüístico, en sí. La consecuencia de dicha radicalización es una hipostatización del lenguaje por la que éste, en su función de apertura del mundo prejuzga y determina de forma tan absoluta como contingente lo que en ese mundo puede aparecer. (III.1.)

---

[1] La expresión 'Kehre' con la que el propio Heidegger en su «Carta sobre el humanismo» se refiere a su cambio de perspectiva (o, mejor dicho, ruptura) en relación con el punto de vista mantenido en *Ser y Tiempo* la dejamos sin traducir, como es práctica habitual tanto en las traducciones de las obras de Heidegger como en la literatura sobre éste en otros idiomas distintos del alemán.

Sobre el trasfondo del cambio de acentos llevado a cabo por Heidegger en su tematización del lenguaje después de la 'Kehre', Gadamer puede apropiarse, como veremos, la perspectiva inaugurada por Humboldt en relación con la dimensión comunicativa del lenguaje, como medio de entendimiento, sin el peso normativo con el que éste la había dotado —debido a la pretensión universalista subyacente a su formalismo. (III.2.)

En la medida en que la radicalización realizada por Heidegger y proseguida por Gadamer puede verse como un consistente desarrollo de la concepción del lenguaje centrada en su función de apertura del mundo, su análisis nos permitirá ver las implicaciones inherentes a tal concepción del lenguaje —que en los trabajos de Humboldt no resultaban tan claras como en el caso de Heidegger.

Sobre esta base, podremos plantearnos en qué medida la concepción del lenguaje en que Habermas apoya su teoría de la acción comunicativa, a pesar de estar fuertemente inspirada en Humboldt, puede escapar a las consecuencias que la hermenéutica filosófica extrae de dicha concepción (y con ello a las implicaciones relativistas de la misma) o si se ve alcanzada por ellas de una forma que puede volver cuestionable el intento mismo de elaborar una teoría de la razón al hilo de una teoría de la acción comunicativa (IV).

1. La radicalización de la concepción del lenguaje como «apertura del mundo» en el «giro lingüístico» de Heidegger

La importancia que la concepción del lenguaje elaborada en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt ocupa en el conjunto de la filosofía de Heidegger puede rastrearse, ya antes de la 'Kehre', en el intento llevado a cabo en *Ser y Tiempo* de contraponer a la concepción del lenguaje como instrumento, característica de la filosofía de la conciencia[2], una concepción no objetivista del lenguaje en la que éste no sea considerado exclusivamente en su función cognitiva sino en su dimensión dialógica, como 'habla'. Sobre esto señala Heidegger en *Ser y Tiempo:* «el hombre se muestra como un ente que **habla.** Esto no significa que le sea peculiar la

[2] Este intento de Heidegger en *Ser y Tiempo* ha de considerarse, sin embargo, como fallido precisamente en la medida en que su planteamiento todavía se ve lastrado por premisas de la filosofía de la conciencia. Un tratamiento más detallado de la problemática inherente a la concepción del lenguaje de Heidegger, a la que aquí sólo nos vamos a referir escuetamente, puede encontrarse en mi disertación titulada *Sprache und Welterschließung. Die 'linguistische Wende' der Hermeneutik Heideggers,* Francfort 1994.

posibilidad de la fonación, sino que este ente es en el modo del **descubrir el mundo** y del Dasein[3] mismo» (p. 165)[4].

En defensa de esta concepción, Heidegger apela explícitamente a Humboldt, en concreto al intento de éste de 'liberar la gramática de la lógica', que él considera una contribución central a la destrucción de la tradición filosófica —iniciada por Aristóteles— en la que el 'logos' es reducido al 'enunciado', y a partir de ahí el 'habla' es sólo analizada «siguiendo el hilo conductor de **ese** *logos*» (ibid.).

Sin embargo, en la fuerza con que Heidegger subraya la especificidad de la consideración del lenguaje en su dimensión dialógica, como 'habla', puede percibirse ya lo que más tarde, después de la 'Kehre', será el núcleo de su crítica a Humboldt.

Heidegger entiende el 'habla' como un existenciario del Dasein al que le pertenecen como momentos constitutivos «el 'sobre qué' del habla (aquello de lo que se habla), lo hablado en cuanto tal (lo que se dice), la comunicación y la expresión» (p. 162). Estas cuatro funciones las había analizado Heidegger con más profundidad en sus lecciones del semestre de verano de 1925 en Marburgo. En su explicación, resulta claro el paralelismo con las funciones analizadas por Bühler que ya mencionábamos en el capítulo anterior, a saber: 'expositiva', 'apelativa' y 'expresiva'. La única especificidad radica en la diferenciación que Heidegger establece, respecto de la función 'expositiva', entre el «Offenbarmachen» (develar), que concierne al sujeto de la oración —el 'sobre qué' del habla que permite identificar al referente— y la función de «Prädikation» que tiene lugar mediante el predicado de la oración —'lo hablado en cuanto tal'.

Sobre la base de esta estructuración de las funciones del lenguaje como 'habla' —que en *Ser y Tiempo* se limita a esbozar en unos párrafos—, Heidegger pretende mostrar «la conexión interna del habla con la comprensión y la inteligibilidad» (p. 163), es decir, en qué medida éstas dependen de la dimensión de «Offenbarmachen» del habla que, por ello, ha de considerarse como condición de posibilidad de las otras funciones (la 'comunicación' y la 'expresión').

---

[3] El término «Dasein», introducido por Heidegger en *Ser y Tiempo* para referirse al ser humano, preferimos mantenerlo en alemán, como término técnico, que adoptar la expresión 'ser ahí' propuesta por J. Gaos en su traducción de esta obra.

[4] Citado de: *Sein und Zeit,* Tubinga[16] 1986. Para la traducción de las citas pertenecientes a esta obra he consultado la versión castellana de J. Gaos: *Ser y Tiempo,* México 1974 (aunque no me atengo a ella completamente); las citas de las restantes obras de Heidegger están traducidas por mí. En la bibliografía final está incluida la referencia a las traducciones de las obras de Heidegger utilizadas en este trabajo existentes en castellano.

Para hacer plausible esta posición, Heidegger se apoya en el hecho de que el diálogo, la conversación, sólo es posible porque «estamos previamente ya con el otro y con *(bei)* el ente sobre el que se habla» (p. 164). Es decir, el diálogo sólo puede tener lugar a partir del «comprender del 'sobre qué' del habla ya 'compartido' en el 'ser con' *(Mitsein)*» (p. 164), pues, como Heidegger resume en una frase: «sólo el que ya entiende puede escuchar» (ibid.).

Sólo desde ese punto de vista es comprensible que Heidegger defina el habla como «el articular 'significativamente' la inteligibilidad del ser-en-el-mundo, al que es inherente el 'ser con'» (p. 161). Lo específico de una consideración del lenguaje en su dimensión dialógica radica para Heidegger en el hecho de que la comunicación sólo es posible sobre el trasfondo de un *mundo,* cuya *inteligibilidad* está siempre ya dada y es compartida por aquellos que, sobre esa base, se comunican.

Este motivo central de la hermenéutica filosófica —que Gadamer desarrollará bajo el *topos* de la 'rehabilitación de los prejuicios' o, lo que es lo mismo, la 'autoridad de la tradición'— constituye la diferencia esencial con respecto a la concepción de Humboldt. Esta diferencia no proviene de una tematización distinta del lenguaje; más bien es entendida como una crítica interna y, por ello, como radicalización consecuente del planteamiento de Humboldt, concretamente del intento llevado a cabo por éste de concebir la dialéctica entre una intersubjetividad ya siempre producida (como 'perspectiva del mundo' compartida por los hablantes) y, sin embargo, también por producir (mediante el diálogo) como un proceso resultante de dos polos *igualmente constitutivos:* la articulación de cada lenguaje histórico, transmisora de una cierta *'perspectiva del mundo'* o *inteligibilidad* concreta, y el *proceso intersubjetivo de comunicación* entre los hablantes, susceptible de un análisis formal.

Heidegger (y, en la misma línea, después Gadamer) viene a realizar, como señalábamos antes, un cambio de acentos en dicha concepción, el cual puede verse expresado en la frase anteriormente citada de *Ser y Tiempo* 'sólo el que ya entiende puede escuchar' y después de la 'Kehre', de forma mucho más provocativa, en su famosa afirmación «el lenguaje habla»[5].

Para ver la lógica interna de este pequeño —aunque cargado de consecuencias— cambio de perspectiva realizado por la hermenéutica filosófica, vamos a considerar los rasgos generales de la concepción del lenguaje que Heidegger esboza en las conferencias agrupadas bajo el título *Unterwegs zur Sprache.* Esta consideración girará en torno a los dos rasgos

[5] En: «Der Weg zur Sprache», *Unterwegs zur Sprache,* pp. 254-55, Pfullingen 1986.

sistemáticos que caracterizan toda concepción del lenguaje en la que se absolutiza la función de 'apertura del mundo' del mismo, a saber: la preeminencia del significado sobre la referencia (III.1.1.) y el holismo del significado (III.1.2.). Una vez esbozadas estas dos premisas inherentes a este tipo de conceptualización podremos pasar a considerar en qué medida la crítica de Heidegger a Humboldt está justificada internamente, es decir, se sigue sin dificultades de dichas premisas —compartidas por ambos (III.1.3.).

1) La preeminencia del «significado» sobre la «referencia»

Para revisar este importante supuesto de la filosofía de Heidegger —que presente ya en su intrepretación de la 'diferencia ontológica' se mantiene antes y después de la 'Kehre'—, hay que tener en cuenta los rasgos centrales de la transformación hermenéutica de la fenomenología que Heidegger lleva a cabo en *Ser y Tiempo.* El núcleo de esta transformación radica en dos cambios fundamentales, por medio de los cuales Heidegger intenta romper con la tradición que llega hasta él.

En primer lugar, la sustitución del modelo de la 'percepción', paradigmático para la filosofía de la conciencia, por el modelo del 'comprender' - que Heidegger considera más básico que aquél. Dicha transformación compromete a Heidegger a demostrar que, en contra de la asunción básica de la filosofía de la conciencia, la estructura primaria de nuestra relación con el mundo sólo puede analizarse como 'comprender' o, lo que es lo mismo, que la supuesta 'pura percepción' de los entes en realidad sólo es una abstracción derivada de nuestra experiencia cotidiana del 'ser-en-el-mundo', en la que todo nos aparece como 'ya siempre' comprendido (es decir, preinterpretado)[6]. Esta circunstancia es la que se expresa en la tesis del carácter derivado de lo 'ante los ojos' *(Vorhandenheit)* con respecto a lo 'a la mano' *(Zuhandenheit)* - o del conocer frente al comprender. El fenómeno básico en que Heidegger se apoya para hacer plausible esta transformación es el de la 'anticipación de sentido' o, lo que es lo mismo, el *factum* del que parte *Ser y Tiempo,* a saber, que 'nos movemos siempre ya en una **comprensión del ser**' (p. 5); a partir de dicho fenómeno,

[6] El carácter de crítica interna al paradigma de la conciencia de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger es puesto de relieve por C. F. Gethman en su libro *Verstehen und Auslegung,* Bonn 1974, al hilo de una interesante interpretación del proyecto de una ontología fundamental propuesto por Heidegger en *Ser y Tiempo.* En esta línea interpretativa es pasado por alto, sin embargo, el aspecto de ruptura que dicha transformación lleva necesariamente consigo.

Heidegger analiza la 'preestructura del comprender', que subyace a dicho *factum*, entendiéndola como condición de posibilidad de nuestra experiencia en el mundo.

Esta transformación lleva a su vez implícita, en segundo lugar, la sustitución del concepto tradicional de 'mundo' como 'el conjunto de todos los entes', por el concepto —podríamos decir, hermenéutico— de 'mundo' como un todo simbólicamente estructurado cuya 'significatividad' *(Bedeutsamkeit)* hace posible la experiencia intramundana del trato con los entes. Esta sustitución trae consigo un cambio de perspectiva fundamental. Mientras que la perspectiva paradigmática de la filosofía de la conciencia se derivaba del modelo de la relación sujeto-objeto (inherente a la explicación del 'conocer'), es decir, era la de un 'observador' (extramundano) situado *frente* a un 'mundo', entendido como la totalidad de los entes, la perspectiva que subyace a la transformación hermenéutica de la fenomenología de Heidegger es la de un 'Dasein' cuya condición básica es la de 'comprender', pues se encuentra *en* un mundo simbólicamente preestructurado[7]. Esta transformación tiene como consecuencia necesaria una *destranscendentalización* de los conceptos filosóficos heredados en la medida en que, con este cambio de perspectiva, queda excluido todo recurso a una instancia extramundana o, lo que es lo mismo, a un sujeto transcendental constituidor del mundo; por ello, el punto de partida obligado desde esta perspectiva es la *facticidad* de un 'Dasein' que no es 'sujeto constituidor' del mundo sino que participa en la 'constitución de sentido' inherente a dicho mundo, en el que se encuentra ya siempre 'arrojado' *(geworfen)*.

Desde estos cambios estructurales resultan comprensibles lo que hemos considerado premisas centrales de la concepción de Heidegger: por una parte, el reconocimiento de que nuestro acceso a lo 'intramundano', en cuanto tal, está mediado y posibilitado por la comprensión de sentido inherente a nuestro 'ser-en-el-mundo' «a partir del cual puede develarse el ente» (p. 55); aquí se expresa lo que hemos llamado 'la preeminencia del significado sobre la referencia' —en la medida en que sólo mediante aquél es posible ésta. Y, por otra parte, a consecuencia de ello, el reconocimiento de que la constitución de sentido inherente a nuestro 'ser-en-el-mundo', y condición de posibilidad de nuestra experiencia intramundana, en su carácter de totalidad organizada *holísticamente*, impide toda perspectiva extramundana o, lo que es lo mismo, *escapa a todo intento de objetivación;*

[7] Al respecto ver mi artículo «Die Rolle der Sprache in *Sein und Zeit*», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47/1 (1993), pp. 41-59; (versión castellana: «El papel del lenguaje en *Ser y Tiempo*», en: *Isegoría* 7 (1993), pp. 183-196).

aquí se pone de manifiesto lo que hemos denominado el 'holismo del significado', del cual se sigue tanto la necesidad del 'círculo del comprender' —del que Heidegger da cuenta mediante la transformación del 'a priori' kantiano en el 'perfecto apriórico' del 'siempre ya'— como la tesis central de la hermenéutica de Heidegger, en la que la destranscendentalización se hace explícita, a saber, que «el 'estado de abierto' *(Erschlossenheit)* [del Dasein] es **esencialmente fáctico**» (p. 221).

La diferencia específica que la 'Kehre' trae consigo no se refiere, pues, a estas premisas —que son inherentes ya a la concepción de la 'diferencia ontológica' y que, en esa medida, constituyen un núcleo invariante a lo largo de la filosofía de Heidegger— sino que hay que remitirla al problema estructural inherente a *Ser y Tiempo,* que impide a éste proseguir en esa línea, forzándole a la 'Kehre'. La raíz de este problema ha de buscarse más bien en la incompatibilidad entre la *transformación hermenéutica* pretendida por Heidegger —que conlleva la destranscendentalización de toda instancia constituidora del mundo— y la base *metodológica* desde la que Heidegger intenta llevarla a cabo, es decir, la pretensión de elaborar una 'ontología fundamental' basada en una 'analítica existencial del Dasein' —que obliga a Heidegger a retrotraer esa temática hermenéutica al esquema sujeto-objeto o, lo que es lo mismo, a intentar remitir la constitución del mundo a la 'estructura existencial del Dasein'[8].

Sólo sobre el trasfondo de esta dificultad, inherente al proyecto mismo que representa *Ser y Tiempo,* puede entenderse la necesidad interna de la 'Kehre'. En la medida en que la consideración del 'Dasein' como 'arrojado' a un mundo 'ya siempre' constituido, imposibilita o, mejor dicho, vacía de contenido todo intento de retrotraer a su vez la constitución de ese 'mundo' a la estructura existencial del Dasein, dicha constitución queda inexplicada (e inexplicable) desde el utillaje metodológico de *Ser y Tiempo.* Con ello, no sólo aparece la instancia central para la transformación pretendida por Heidegger, ese nuevo concepto de *mundo,* como un 'resto' *injustificable* en esa construcción teórica, sino que, del mismo modo, el *factum* que constituye el punto de partida de *Ser y Tiempo,* la *comprensión del ser* —de la que se derivaba la preeminencia del Dasein sobre todos los entes—, resulta también paradójicamente *insituable* en la dicotomía, establecida por necesidades metodológicas, entre un Dasein arrojado a su facticidad y los entes, meramente intramundanos.

Desde esa perspectiva, la 'Kehre' puede entenderse como el intento sistemático tanto de 'situar' esa *comprensión del ser (Seinsverständnis)*

---

[8] Al respecto ver la excelente interpretación de las dificultades metodológicas internas a *Ser y Tiempo* que ofrece E. Tugendhat en su libro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín 1970.

como, consiguientemente, de hacer plausible ese nuevo concepto de *mundo* —como totalidad simbólicamente estructurada. La instancia que Heidegger elegirá para realizar ambas cosas permite, al mismo tiempo, interpretar la 'Kehre' como un 'giro lingüístico'. El núcleo de éste podemos verlo, consecuentemente con ello, en dos transformaciones centrales (las cuales vienen a romper con la 'preeminencia del Dasein' dogmáticamente presupuesta en *Ser y Tiempo*): por una parte, la consideración de Heidegger de que «el lenguaje es la casa del ser» (p. 166)[9] y, por otra, su afirmación: «sólo donde hay lenguaje hay mundo» (p. 38)[10].

Con esta afirmación Heidegger rompe definitivamente con los supuestos de la filosofía de la conciencia (que, por vía metodológica, aún habían lastrado el giro hermenéutico intentado en *Ser y Tiempo*) y eleva —por primera vez explícitamente— una instancia distinta del 'Dasein' al rango de instancia 'constituidora', es decir, al rango de condición de posibilidad de que el 'Dasein' se encuentre, 'siempre ya', en un mundo simbólicamente estructurado y, por ello, al mismo tiempo, de que los entes puedan aparecerle a éste intramundanamente.

Es este 'giro lingüístico' el que conecta a Heidegger con el motivo central del enfrentamiento a la filosofía de la conciencia que ya vimos en los capítulos anteriores, a saber, la crítica a la concepción del lenguaje como 'instrumento', como mero ente intramundano y, en consonancia con ello, la defensa del carácter 'constitutivo' del mismo por su función de apertura del mundo. Precisamente en este contexto, se encuentra la afirmación de Heidegger, que citabamos anteriormente, sobre la conexión entre 'lenguaje' y 'mundo' —la cual puede verse como una autocrítica implícita a la posición defendida en *Ser y Tiempo.* Heidegger señala en «Hölderlin und das Wesen der Dichtung»[11]:

> «El lenguaje sirve para el entendimiento (...) Sólo que la esencia del lenguaje no se agota en ser un medio de entendimiento. Con esa determinación no se acierta con su esencia auténtica sino que meramente se menciona una consecuencia de élla. El lenguaje no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que **el lenguaje es el que previamente posibilita estar en medio de la apertura del ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo**» (p. 37-38).

La explicación de esta conexión interna entre 'lenguaje' y 'mundo' podemos encontrarla más desarrollada en su artículo «Der Ursprung des

---

[9] En: *Unterwegs zur Sprache,* p. 166, Pfullingen 1986.

[10] En: «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung,* Francfort [4]1971, p. 38.

[11] En: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Francfort [4]1971, pp. 33-48.

Kunstwerkes», donde Heidegger insiste —igualmente en la línea de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt— en que el lenguaje no se limita a expresar en palabras y frases lo previamente 'desoculto' sino que es el responsable de que el ente en cuanto tal pueda aparecer, es decir, es el responsable del 'desocultamiento' *(Unverborgenheit)* mismo (p. 59).

La explicación de esta tesis la encontramos un poco más adelante cuando Heidegger señala:

> «Cuando el lenguaje nombra por primera vez al ente, **ese nombrar es el que le 'da la palabra' al ente, lo hace aparecer.** Ese nombrar lo es del ente *con respecto* a su ser y *desde éste.* Ese 'decir' es un **proyectar** del *Lichten,* en el que queda dicho, **como qué** es develado el ente. (...) El 'decir' proyectante es poesía (...) cada lenguaje concreto es el acontecer de ese 'decir' en el que a un pueblo históricamente se le abre su mundo. (...) El 'decir' proyectante es aquél que en la preparación de lo decible al mismo tiempo trae al mundo lo indecible en cuanto tal» (p. 59-60).

En estas consideraciones de Heidegger —en las que la cercanía a Humboldt resulta evidente—, vemos explícitamente afirmada la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia. El lenguaje, en tanto que 'todo de significados' responsable de la inteligibilidad *(Verständlichkeit)* del mundo —que Heidegger pretendía en *Ser y Tiempo* poder retrotraer a la estructura (formal) del habla, y con ello a un existenciario del 'Dasein'— permite 'aparecer' a los entes intramundanos en el sentido, como hemos visto, de que *al nombrarlos al mismo tiempo nos dice 'como qué' han de ser comprendidos* o interpretados.

Con esta consideración, Heidegger no hace sino establecer la diferencia entre el 'significado' y la 'referencia' en los mismos términos en que ya lo hicieran anteriormente Husserl y Frege. Según este último, un nombre se refiere a un objeto 'indirectamente', es decir, por medio del 'sentido' que expresa, el cual es entendido por Frege —igual que por Heidegger— como '*el modo* en que nos es dado lo designado'[12]. En la medida en que el lenguaje es responsable del modo en que nos aparecen los entes, y con ello la instancia que prejuzga *como qué* son considerados los entes en cada caso, lleva en sí la 'esencia', la constitución del 'ser de los entes' *(die Seinsverfassung des Seienden)* y, con ello, *la verdad* de los mismos. Por ello, la designación de los entes por medio de nombres no puede entenderse en el sentido de que a «algo ya conocido de antenamo sólo se le dota con un nombre, sino que **sólo mediante ese nombrar queda**

[12] Frege, G.: «Über Sinn und Bedeutung», en: *Funktion, Begriff, Bedeutung,* ed. por G. Patzig, Gotinga 1980, pp. 40-65.

establecido lo que ese ente es. Así se vuelve cognoscible como ente» (p. 41)[13].

El reverso de esta consideración del lenguaje como 'la casa del ser' o, lo que es lo mismo, del significado como condición de posibilidad de nuestro acceso a la referencia, es la provocativa afirmación de Heidegger en *Unterwegs zur Sprache* —tomada del poema de Stefan George, *Das Wort*— «no hay cosa alguna donde falta la palabra» (p. 163). Con esta afirmación Heidegger no se refiere evidentemente a una dependencia entre la cosa y la palabra con respecto a la existencia de la primera, sino con respecto a nuestra posibilidad de acceso a ella, de comprensión de la misma. Heidegger explica en este contexto:

> «Sólo cuando se ha encontrado la palabra para la cosa, es ésta una cosa. Sólo entonces ***es***. (...) La palabra es la que proporciona el ser a la cosa» (p. 164) pues: «algo *es* sólo, cuando la palabra apropiada y, por ello, pertinente, nombra algo como siendo y, de este modo, **funda el ente** correspondiente **en cuanto tal.** (...) El ser de todo aquello que es habita en la palabra. Por ello es válido el principio: el lenguaje es la casa del ser» (p. 165-66).

Con esta radicalización, Heidegger pasa de la más o menos trivial consideración de la interdependencia entre significado y referencia, a postular una dependencia unidireccional, por la que la 'apertura del mundo' inherente a cada lenguaje histórico se convierte en instancia última para la consideración de lo que los entes son, es decir, en un *acontecer de la verdad* (como lo expresa Heidegger en *Der Ursprung des Kunstwerkes*); acontecer que —como se deduce de la consideración de la 'Dichtung' del lenguaje como 'creación' *(Stiftung)* y, en general, de la dicotomía entre ser y ente inherente a su interpretación de la diferencia ontológica— no puede ser a su vez causado o motivado por la experiencia intramundana, pues es su absoluta condición de posibilidad. Sobre esto explica Heidegger en «Hölderlin und das Wesen der Dichtung»:

> «Poesía (Dichtung) es creación mediante y en la palabra. Es la creación del ser mediante palabras» pues: «Ser nunca es un ente. Pero como el ser y la esencia de las cosas no pueden ser nunca calculados ni derivados de lo existente, tienen que ser libremente creados, establecidos y obsequiados. Un obsequio libre como ese es creación» (p. 41).

De esta constelación de premisas que caracterizan la concepción del lenguaje de Heidegger tras la 'Kehre', surge el modelo de una apertura lin-

---

[13] En: «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort [4]1971, p. 41.

güística del mundo que prejuzga toda experiencia intramundana sin ser, a su vez, en medida alguna, corregible por ésta; al contrario, como parte de la historia del ser, es la instancia última de validación de dicha experiencia, es un 'acontecer de la verdad' sin correctivo posible.

Con esta remisión de la 'comprensión del ser' a la apertura lingüística del mundo y la identificación de ésta con la 'verdad originaria', culmina el proceso *destranscendentalizador* iniciado en *Ser y Tiempo:* la instancia garantizadora de objetividad de la experiencia que en la filosofía transcendental representaba la sintésis de la apercepción transcendental —como dotación de un sujeto igualmente transcendental— es identificada en esta conceptualización con la articulación lingüística inherente a cada lenguaje históricamente transmitido. De este modo, dicha instancia pierde el carácter *universal,* que la filosofía transcendental aún podía postular —pues le venía asegurado metodológicamente—, sin perder su carácter *determinante.* Por ello, esta radicalización del modelo transcendental, que ya veíamos expresada en la fórmula de Hamann ('a priori arbitrario, a posteriori necesario'), trae consigo una equiparación de la objetividad de la experiencia, de lo que las cosas son, con aquello que contingentemente nos es 'abierto' *(erschlossen)* en un determinado lenguaje histórico.

Este paradójico resultado se debe a la vía misma elegida para llevar a cabo esta radicalización. La combinación, por una parte, de una *destranscendentalización* de la constitución de sentido —inevitable consecuencia del 'giro lingüístico' mismo, como ya veíamos en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt— con, por otra parte, el simultáneo mantenimiento del utillaje conceptual de la filosofía transcendental (es decir, de la dicotomía constituyente/constituido procedente de la estrategia fundamentadora de la misma), por la que esa destranscendentalización no cuestiona la *autoridad normativa* de la instancia que es hecha responsable de esa 'constitución de sentido', tiene como consecuencia, como hemos visto, que dicha destranscendentalización se extienda hasta abarcar a la *verdad* misma[14], eliminando de ésta todo elemento contrafáctico al identificarla con un 'acontecer' que se impone como un destino —es decir, sin correctivo posible.

El mantenimiento implícito de la estrategia de fundamentación de la filosofía transcendental se refleja en la 'epistemologización' de la diferencia

[14] Un detallado análisis tanto de las dificultades como de las consecuencias de este intento heideggeriano de ampliar el ámbito implicado en la destranscendentalización más allá de la 'constitución de sentido' hasta incluir la validez de la verdad puede encontrarse en el artículo de K.-O. Apel «Sinnkonstitution und Geltungsrechtferigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en: Forum für Philosophie Bad Homburg (eds.): *M. Heidegger: Innen- und Außenansichten,* Francfort 1989, pp. 131-175.

(semántica) entre significado y referencia inherente a la tesis de la preeminencia de aquella sobre ésta que estamos considerando. Las consecuencias destranscendentalizadoras proceden, sin embargo, de la combinación de dicha tesis con otra que ya veíamos en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt y que reencontramos en la concepción de Heidegger, a saber, la tesis del 'holismo del significado' —pues, el carácter 'determinante' de la constitución de sentido procede tanto de su carácter 'constitutivo' respecto a nuestro acceso a lo intramundano como de su 'irrebasabilidad' *(Nichthintergehbarkeit)*, es decir, de nuestra imposibilidad de distanciarnos de la misma por vía reflexiva[15].

2) *El holismo del significado*

La estructura holista del 'plexo de remisiones' *(Verweisungszusammenhang)* que constituía el 'mundo' como un todo simbólicamente estructurado, en el que el Dasein se encontraba 'siempre ya' —como vimos en *Ser y Tiempo*—, es heredada ahora por la instancia que hace posible dicho 'mundo', es decir, por el lenguaje; éste posee, por ello, el mismo carácter totalizante que ya había sido atribuído a aquél y se encuentra también a espaldas de los sujetos que lo hablan. Éstos, en tanto que 'Daseins' fácticos, carecen de la posibilidad de acceder a una perspectiva extralingüística en la misma medida en que en *Ser y Tiempo* carecían de la posibilidad de acceder a una perspectiva extramundana. Heidegger señala en *Unterwegs zur Sprache*:

> «El lenguaje nos precede siempre. Nosotros sólo le seguimos, repitiéndolo continuamente. De este modo estamos siempre tras aquello que, previamente, tenemos que haber alcanzado para poder hablar de ello» (p. 179).

[15] En este punto puede localizarse la diferencia específica entre las consecuencias que en la hermenéutica filosófica se sacan de esa 'destranscendentalización' o, lo que es lo mismo, del 'holismo del significado' inherente a la misma, y las que sacan los autores procedentes de la tradición americana de filosofía del lenguaje. Mientras que Heidegger —y también Hamann— deducen del carácter 'irrebasable' *(nichthintergehbar)* del lenguaje una *necesidad* normativa de lo 'abierto' por éste (que convierte la apertura lingüística del mundo en 'a posteriori necesaria'), Quine y Putnam sacan precisamente la consecuencia epistemológica opuesta a ésta, a saber, el *falibilismo;* precisamente porque no es posible apelar a una instancia transcendental dotada de conocimiento a priori o, dicho de otro modo, porque nuestra 'constitución de sentido' lingüística es irremediablemente 'holista', es decir, impide toda estricta separación entre a priori y a posteriori (entre saber del mundo y saber del lenguaje), se deduce —para estos autores— que todo saber es, en principio, *revisable.* Sobre esto ver Quine (1953), Putnam (1975).

Es precisamente esta situación la que apoya la tesis, que nombrábamos antes, sobre el carácter *determinante* de la apertura lingüística del mundo propia de cada lenguaje histórico. La imposibilidad de distanciarse de ella, de objetivarla y, de ese modo, hacerla transparente (o dejarla fuera de funcionamiento al robarle su carácter previo) es el precio que una perspectiva como ésta tiene que pagar por romper con las ilusiones de la filosofía transcendental. Sobre esto señala Heidegger más adelante:

> «Porque nosotros, hombres, para ser lo que somos **permanecemos inmersos en la esencia del lenguaje y por ello nunca podemos salir de ella para mirarla desde cualquier otro sitio.** Podemos vislumbrar la esencia del lenguaje sólo hasta el punto en el que estamos alumbrados por ella, sumergidos en ella» (p. 266).

Esta reflexión alcanza, sin embargo, —paradójicamente— a Heidegger mismo, al menos en la medida en que sus consideraciones sobre el lenguaje pretenden responder a la pregunta por la 'esencia' del lenguaje o, como él mismo también lo expresa, pretenden «die Sprache als die Sprache zur Sprache [zu] bringen»[16]. Con el reconocimiento de la imposibilidad de un intento semejante, queda fijada otra de las consecuencias inherentes a una concepción del lenguaje de estas características.

La dificultad que ya en el caso de Humboldt pudimos constatar en su intento de aunar las distintas funciones del lenguaje en una visión global de la 'naturaleza' del mismo, es decir, en una teoría del lenguaje, se convierte, tras la reflexión de Heidegger, en una imposibilidad reconocida explícitamente y explicada en su origen. Heidegger señala:

> «La peculiaridad del lenguaje determinada por el advenimiento *(Ereignis)* todavía se puede conocer menos que lo particular del lenguaje, si por conocer se entiende: haber visto algo en la totalidad de su esencia, haberlo abarcado con la mirada. **La esencia del lenguaje no podemos vislumbrarla porque, nosotros, que sólo podemos 'decir' *(sagen)* repitiendo el 'decir' *(die Sage)*, pertenecemos al 'decir'.** El 'decir' no se deja atrapar en ningún enunciado» (p. 265-66).

Heidegger considera, sin embargo, dicha dificultad como 'superable' si no para un 'saber objetivante' al menos para un 'pensar poetizante' que el lenguaje mismo tendría que hacer posible a su vez. Heidegger señala:

> «para pensar en pos de la esencia del lenguaje, para, repitiéndola, decirle lo que le es propio, se precisa una transformación del lenguaje que

[16] Véase la nota 14 del capítulo 2.

nosotros no podemos ni forzar ni inventar (...) La transformación concierne a nuestra relación con el lenguaje» (p. 267).

El paradójico status de una consideración semejante —su difícil justificación teórica— es quizá la razón por la que la prosecución de esta argumentación se vuelve cada vez más vaga (pasando del argumento al gesto). Heidegger prosigue:

> «quizá podemos preparar un mínimo esa transformación de nuestra relación con el lenguaje. La experiencia podría despertar: todo pensar inspirado es un poetizar, toda poesía también un pensar. Ambos pertenecen mutuamente en aquél 'decir' que ya se ha dicho a sí mismo lo no-dicho, porque es pensamiento como agradecimiento» (ibid.)

Como veremos en el próximo capítulo, Gadamer hará de la necesidad virtud, tomando esta dificultad estructural (derivada de la estructura holista del lenguaje) *positivamente* en forma de una renuncia explícita a todo intento de objetivar ese lenguaje —siempre a nuestras espaldas— mediante una teoría sobre él. Esto se vuelve posible desde el momento en que el status de sus afirmaciones sobre el lenguaje ya no corresponde a un intento teórico de describir lo que es el caso —que Heidegger, aún de forma paradójica, no abandona del todo— sino que tiene la función práctica ('filosófica') de hacernos conscientes de aquello «que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer» (p. 438)[17].

3) La crítica de Heidegger a Humboldt después de la «Kehre»

Tras este esbozo de las características centrales de la concepción del lenguaje de Heidegger, vamos a referirnos a la radicalización que ésta conlleva de la temática elaborada en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, que ya mencionamos al inicio de este capítulo. Esta radicalización puede seguirse con toda claridad tomando como hilo conductor la crítica de Heidegger a Humboldt que puede encontrarse en la conferencia titulada «Der Weg zur Sprache» (en: *Unterwegs zur Sprache*).

El blanco de esta crítica lo constituye todo intento de considerar al lenguaje meramente como una *actividad humana,* como la capacidad de hablar. Heidegger considera a Humboldt como representante paradigmático de ese punto de vista pragmatista. Sobre esto señala:

---

[17] En: Gesammelte Werke II, *Wahrheit und Methode.* Ergänzungen, p. 438, Tubinga 1986.

> «El lenguaje es concebido desde el hablar, por referencia a los sonidos articulados portadores de significados. El hablar es **un tipo de actividad humana.** Con diversas variaciones esta (...) concepción del lenguaje ha permanecido a través de los siglos en el pensamiento europeo-occidental como la fundamental y predominante» (p. 245-46).

Semejante consideración del lenguaje «llega a su culminación en la reflexión sobre el lenguaje de Humboldt en la amplia introducción a su trabajo sobre el lenguaje Kawi de la isla de Java» (ibid.).

Heidegger toma como punto de partida de sus consideraciones críticas la afirmación más famosa de los trabajos de Humboldt sobre el lenguaje —que ya vimos en el capítulo anterior—, a saber, que «él mismo [el lenguaje, C.L.] no es un producto (ergon) sino una actividad (energeia). (...) es el trabajo del espíritu, que se repite eternamente, de capacitar al sonido articulado para expresar los pensamientos» (§ 8, p. 41).

A esta consideración del lenguaje como 'energeia' de Humboldt, Heidegger sólo tiene que objetar el que ésta sea entendida, como se sigue de la afirmación siguiente, «de forma completamente ajena al sentido originario griego, en el sentido de la monadología de Leibniz, como la **actividad del sujeto**» (p. 249). De esta forma, el lenguaje es reducido a otra cosa, es convertido en instrumento del 'trabajo del espíritu', en mediador del esquema sujeto-objeto. Heidegger explica:

> «Humboldt presenta al lenguaje como un 'trabajo del espiritu' **particular.** (...) El trabajo del espíritu es, según la doctrina del idealismo moderno, el 'poner' *(setzen).* Dado que el espírtitu es concebido como sujeto y de este modo representado según el esquema sujeto-objeto, esa 'posición' (tesis) ha de ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos. Lo 'puesto' de este modo ofrece **una perspectiva de la totalidad de los objetos.** Lo que la fuerza del sujeto elabora, lo que 'pone' mediante el trabajo entre sí y los objetos lo llama Humboldt un 'mundo'. En una perspectiva del mundo semejante se expresa una cierta humanidad» (p. 248).

A este diagnóstico de la concepción de Humboldt como atrapada en el modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia —diagnóstico, que a la luz de lo visto hasta aquí sobre Humboldt, no se puede decir que haga justicia a la especificidad del 'giro lingüístico' llevado a cabo por éste (lo cual se pone especialmente de relieve en el concepto de 'mundo' que Heidegger inapropiadamente le atribuye)[18]—, siguen las objeciones que

[18] En este punto se diferencia radicalmente la recepción de Humboldt que encontramos en Heidegger de la de Gadamer. Este último reconocerá en la concepción del lenguaje

caracterizan la crítica general de Heidegger a la filosofía de la conciencia.

Dicha crítica se mueve en tres niveles distintos. Pero puesto que, en nuestra opinión, las críticas generales al paradigma de la filosofía de la conciencia en cuanto tal no alcanzan a Humboldt, sólo vamos a considerar en detalle aquel nivel de la crítica que permanece *interno* a la problemática inaugurada por éste.

Por una parte, Heidegger critica del planteamiento de Humboldt —como más tarde hará Gadamer— su *formalismo,* es decir, el intento de derivar las distintas 'perspectivas del mundo' *(Weltansichten),* inherentes a los distintos lenguajes, de la 'forma interna del lenguaje' *(innere Sprachform)* subyacente a éstos. Sobre el trasfondo de la concepción holista de Heidegger —compartida por Humboldt— toda introducción de la diferencia forma/contenido resulta, cuando menos, problemática. El alcance de una crítica semejante no puede, sin embargo, ser decidido a priori sino, en cada caso concreto, en base a la plausibilidad que una teoría pueda alcanzar merced a dicha distinción. Este aspecto nos ocupara más adelante en la discusión Gadamer-Habermas que presenta características estructurales similares a la posición de Heidegger frente a Humboldt.

Por otra parte, en la línea del reproche (en nuestra opinión injustificado) de reducir el lenguaje a un instrumento de la subjetividad, Heidegger critica a Humboldt que éste considere el lenguaje como uno, *entre otros,* de los medios de expresión del 'espíritu' y, en esa medida, como un elemento, entre otros, de los constitutivos de una 'perspectiva del mundo' (o, lo que es lo mismo, del 'espíritu objetivo', de la cultura). Esta crítica, sin embargo, no tiene en cuenta la evolución que tiene lugar en el planteamiento mismo de Humboldt. Éste parte efectivamente de una consideración semejante del lenguaje, pero precisamente opta por un análisis sistemático, comparativo, de los lenguajes sólo cuando reconoce la preeminencia del lenguaje con respecto a las demás manifestaciones culturales o, lo que es lo mismo, la íntima conexión entre lenguaje y 'perspectiva del mundo'[19].

No obstante, la crítica que aquí nos resulta de mayor interés, y que constituye el argumento sistemático de Heidegger contra toda reducción

---

como portador de una 'perspectiva del mundo' de Humboldt el abandono de la perspectiva sujeto-objeto o, lo que es lo mismo, el abandono del concepto de 'mundo' como totalidad de los entes (objetivados por el sujeto) y la consiguiente elaboración de un nuevo concepto de 'mundo' (como totalidad simbólicamente estructurada *en* la que los hablantes se encuentran) adecuado a la perspectiva sujeto-sujeto. Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo esto no impedirá a Gadamer retomar los aspectos centrales de la crítica de Heidegger a Humboldt.

[19] Sobre esto ver J. Trabant *Traditionen Humboldts,* Francfort 1990, pp. 37-38.

pragmatista del lenguaje a la capacidad de hablar humana, se refiere a la relación en que deben considerarse la dimensión semántica del lenguaje en su función de apertura del mundo y la dimensión pragmática del mismo en su función de medio de entendimiento, de comunicación (y, con ello, de condición de posibilidad de la intersubjetividad).

Que la relación de ambas dimensiones no puede limitarse a una reducción de la primera a la segunda, lo deja ver Heidegger con claridad al señalar:

> «el lenguaje requiere el hablar humano y sin embargo no es el **mero producto** de esa actividad de hablar» (p. 256).

Con esta consideración, Heidegger no se opone al tratamiento del lenguaje como 'habla', como 'diálogo', pues esa es precisamente la perspectiva en que Heidegger coincide con Humboldt; Heidegger se opone, igual que éste, a toda consideración 'objetivista' del lenguaje que entienda a éste meramente como un sistema de signos. Sin embargo, si nos remitimos a la consideración del lenguaje como 'diálogo' que vimos esbozada por Heidegger en su artículo «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» encontramos una diferencia esencial con respecto a Humboldt, un cambio de acentos, como ya indicábamos antes. Heidegger señalaba que:

> «éste [el lenguaje, C.L.] **acontece** propiamente en la conversación. Pero qué significa una 'conversación'. Evidentemente el hablarse uno a otro sobre algo. La unidad de una conversación consiste, sin embargo, en que, en cada caso, en la palabra esencial esté develado *(offenbar)* **lo uno y lo mismo, aquello en lo que acordamos, aquello en base a lo cual estamos de acuerdo.** La conversación y su unidad sustenta nuestra existencia» (p. 39).

En esta caracterización de aquello que 'acontece' en una conversación —que Heidegger resumirá a continuación al afirmar que «desde que el lenguaje acontece como conversación **aparece un mundo**» (p. 40)—, podemos ver la diferencia esencial que Heidegger quiere señalar con respecto a todo intento de concebir la dimensión 'dialógica' del lenguaje en el sentido de una reducción pragmatista, es decir, reduciendo éste a la actividad humana de hablar.

La razón sistemática de Heidegger contra un intento semejante —que viene acentuada por su consideración de la conversación o del diálogo como 'acontecer'— se refiere a la relación entre 'habla' e 'inteligibilidad' que ya tuvimos ocasión de ver en *Ser y Tiempo* y que aquí es subrayada por Heidegger aún con más claridad: el diálogo, entendido como 'el hablarse uno a otro sobre algo' *(Miteinandersprechen über etwas)*, tiene

como condición de posibilidad que 'esté develado *(offenbar)* lo uno y lo mismo, aquello en lo que acordamos, aquello en base a lo cual estamos de acuerdo'.

Esta última equiparación de Heidegger entre aquello sobre lo que hay que llegar a un acuerdo en la conversación y aquello que sirve de base para tal acuerdo, viene a reproducir la figura del 'círculo del comprender' desarrollada en *Ser y Tiempo.* Heidegger ya señalaba en su análisis de la 'preestructura del comprender' que para que sea posible un acuerdo 'sobre algo' en la conversación tiene primero que 'aparecer' ese 'algo' como 'lo uno y lo mismo' sobre lo que ponerse de acuerdo. Por ello, es la condición de posibilidad de la conversación entre los hablantes el que haya un lenguaje común a disposición que garantice mediante su función de apertura del mundo la unidad e identidad de éste último, sobre cuya base después los hablantes pueden discutir lo que es o no el caso en concreto. Como lo expresará Gadamer más adelante, todo desacuerdo presupone un 'acuerdo sustentador' previo.

En esa medida, puesto que sólo la identidad del significado puede garantizar la identidad de la referencia (es decir, el que los hablantes hablen sobre lo mismo), la dimensión semántica del lenguaje en su función de apertura del mundo es necesariamente anterior a su dimensión pragmática, ya que aquella ha de ser vista, en realidad, como la condición de posibilidad de la comunicación misma. Con ello, esa dimensión pragmática —que es considerada como meramente derivada de la anterior— *pierde la posibilidad,* que aún tuviera para Humboldt, *de contribuir a la constitución misma de esa apertura del mundo,* ahora ya remitida exclusivamente a un lenguaje demiurgo, ajeno a toda actividad intramundana.

Esta consecuencia es la que queda acentuada en la equiparación de Heidegger entre aquello sobre lo que los hablantes han de llegar a un acuerdo y aquello sobre cuya base los hablantes están 'ya siempre' de acuerdo. Pues, efectivamente, vistas las cosas así, sólo puede hablarse de desacuerdo en una conversación en un sentido relativo, es decir, sobre el trasfondo de un acuerdo previo incuestionado, que permite a los hablantes discutir sobre 'lo mismo'.

Tomando este punto de vista como trasfondo se hace transparente la argumentación de Heidegger en su crítica a Humboldt. Cuando Heidegger sostiene que considerar el lenguaje como 'habla' no puede significar convertir a éste en 'mero producto de nuestra actividad de hablar', se está oponiendo al intento de Humboldt de remitir a su vez la constitución de la 'apertura lingüística del mundo' a la actividad de hablar en cuanto tal. El argumento de Heidegger es sistemático: tomando en consideración la propia tematización que hace Humboldt de la dimensión semántica del lenguaje, por la que éste aparece como constitutivo de la perspectiva

lingüística del mundo de que disponen los individuos, resulta claro que esta perspectiva no puede ser interpretada, a su vez, como producto de la actividad de esos individuos mismos —que, como ya vimos, estaban más bien dominados inconscientemente por ella. Es precisamente por esto, que la función del lenguaje como medio de entendimiento tiene que considerarse *subordinada* a la función de apertura del mundo del mismo.

Heidegger desarrolla esta argumentación precisamente fijando la atención en aquello que sucede cuando conversamos, esto es, cuando el lenguaje es utilizado como medio de entendimiento. Heidegger señala:

> «Lo que corresponde es aproximarnos a la peculiaridad del lenguaje. También aquí se muestra el lenguaje en principio como nuestro hablar. Pero ahora prestamos sólo atención a todo aquello que siempre ya y en la misma medida, tanto si nos damos cuenta como si no, resuena *(mitspricht)* en el hablar» (p. 250).

Desde esta perspectiva, Heidegger señala más adelante:

> «Nosotros no hablamos sólo *el* lenguaje, hablamos *desde* el lenguaje. Esto sólo nos es posible porque 'siempre ya' hemos escuchado al lenguaje. ¿Qué escuchamos ahí? Escuchamos el hablar del lenguaje (...) El lenguaje habla al 'decir', esto es, al **mostrar**» (p. 254-55).

Precisamente ese 'mostrar' del lenguaje era, en «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», la condición de posibilidad de que 'esté develado *(offenbar)* lo uno y lo mismo', es decir, de que 'aparezca un mundo'. Por ello señala Heidegger a continuación:

> «*lo 'esenciante' del lenguaje es el 'decir' (Sage) como un 'mostrar' (Zeige).* Su 'mostrar' no descansa en signos de ningún tipo, sino que todos los signos proceden de un 'mostrar' en cuyo ámbito y para cuyas intenciones éstos pueden ser signos. Con respecto a la estructura del 'decir' **no podemos, sin embargo, atribuir el 'mostrar' ni exclusiva ni preponderantemente al hacer humano** (...) Incluso allí donde el 'mostrar' tiene lugar mediante nuestro 'decir' precede a ese mostrar, en tanto que indicar, un dejarse mostrar» (p. 254).

Al margen de la hipostatización del lenguaje[20] (y de sus 'intenciones') que se hace patente en estas referencias, resulta claro que tanto la creación

---

[20] Al respecto ver la interesante interpretación de R. Rorty presente en su artículo «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache» publicado en el colectivo titulado «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen. Ein Symposion an der*

de lenguaje (o de signos) por parte de los hablantes como la intersubjetividad de la comunicación entre ellos sólo es posible *sobre la base* de un lenguaje transmitido, ya supuesto, que realiza la función de apertura del mundo (o, lo que es lo mismo, el 'mostrar') 'siempre ya' y al margen de la voluntad de los individuos, y que, por tanto, no puede pensarse como resultado de actividad alguna de éstos sino sólo como su necesaria condición de posibilidad, (pues todo intento de 'mostrar' tiene lugar sólo en el marco de un previo 'dejarse mostrar'). Esto es lo que Heidegger quiere subrayar con su provocativa afirmación 'el lenguaje habla', y a lo que apuntaba ya en *Ser y Tiempo* con la frase 'sólo el que ya entiende puede escuchar'. Con ese mismo motivo enlaza también aquí Heidegger señalando:

> «El hablar es en sí un escuchar. Es escuchar al lenguaje que hablamos. Por ello hablar no es simultáneamente sino ***previamente*** un escuchar» (ibid.)[21].

Todos estos motivos de la concepción del lenguaje de Heidegger, que por el esotérico y provocativo modo en que son presentados no siempre parecen accesibles a una discusión crítica —ni conmensurables con formas más prosaicas (o quizá 'profanas') de tematización del lenguaje— serán recogidos y desarrollados en sus consecuencias por la hermenéutica filosófica de Gadamer, la cual, desde este punto de vista, puede efectivamente considerarse —tomando la expresión de Habermas— una 'urbanización de la provincia heideggeriana'[22]; y ello por una razón esencial: Gadamer da por demostradas (o al menos por buenas) las premisas centrales de la concepción de Heidegger e intenta desarrollar las consecuencias de la misma. Sobre esa base, se apropia, como veremos a continuación, la concepción del lenguaje como 'conversación' que había desarrollado Humboldt, pero entendiendo ésta como un 'acontecer' en el sentido de Heidegger (o, lo que es lo mismo, como liberada de toda dimensión normativa).

Precisamente porque Gadamer se apoya en lo elaborado por Heidegger, y lo supone, resulta difícil comprobar de forma inmanente a su argumentación la plausibilidad de sus supuestos de fondo. Por ello, era imprescin-

---

Universität Frankfurt anläßlich des hundersten Geburtstags von L. Wittgenstein, Francfort 1991, pp. 69-93.

[21] Este aspecto de la hermenéutica de Heidegger es desarrollado desde un punto de vista sistemático por M. Riedel en su libro *Hören auf die Sprache,* Francfort 1990.

[22] Ver al respecto el artículo de J. Habermas: «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz» (1979), en: J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile,* Francfort 1981, pp. 392-401.

dible esta escueta referencia a las premisas centrales de la radicalización que Heidegger lleva a cabo de la concepción del lenguaje de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, puesto que éstas constituyen el trasfondo sobre el cual Gadamer se apropia dicha tradición.

2. La recepción de Humboldt y Heidegger por Gadamer: la «apertura» lingüística del mundo como condición de posibilidad del entendimiento[23]

La conexión interna entre la tematización de la 'experiencia hermenéutica' que Gadamer lleva a cabo en *Verdad y Método* y el análisis del comprender elaborado por Heidegger en *Ser y Tiempo* es reconocida explícitamente por Gadamer[24]. En conexión con ese análisis y con la pretensión de Heidegger de llevar a cabo una transformación *hermenéutica* de la fenomenología, elige Gadamer el término 'Hermenéutica' para la investigación llevada a cabo en *Verdad y Método*[25].

Sin embargo, Gadamer subraya también explícitamente como motivo subyacente a dicho análisis el intento de «allanar el camino hacia el último Heidegger» (GW 2, p. 10)[26], y ello debido a que el planteamiento de Heidegger tras la 'Kehre' «libera el problema hermenéutico haciéndolo volver a sí mismo» (GW 2, p. 446). La consideración que Gadamer hace, en ese contexto, de su tratamiento fenomenológico del lenguaje según el cual «el lenguaje no se agota en la conciencia de los hablantes y es, en esa medida, más que un mero comportamiento subjetivo» (ibid.), confirman, a la luz de lo visto sobre la concepción del lenguaje de Heidegger tras la 'Kehre', este punto de vista. En la revisión que vamos a realizar a continuación de la fundamentación que Gadamer lleva a cabo de su teoría de la experiencia hermenéutica 'siguiendo el hilo conductor del lenguaje',

---

[23] Con el término 'entendimiento' nos vamos a referir en adelante al acuerdo entre los hablantes (es decir, a 'Verständigung' y no a 'Verstand', como en el caso de Hamann).

[24] Sobre esto ver *Wahrheit und Methode,* Tubinga 1986, p. 258-276; también *Hermeneutik II,* Gesammelte Werke, Tubinga 1986, p. 440.

[25] Sobre esto ver *Hermeneutik II,* Gesammelte Werke Bd. 2, p. 446.

[26] En: *Hermeneutik II,* GW Bd.2, p. 10. De aquí en adelante citaré este volumen de las obras completas con la referencia 'GW 2' y *Verdad y Método* con la referencia 'WuM'. Para la traducción de las citas de *Verdad y Método* he consultado la versión española de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca, 1977) aunque he tenido que introducir variaciones necesarias para la correcta comprensión del texto. Después de las citas señalo la página de la edición alemana y también, en segundo lugar, la de la traducción española.

resultará claro en qué medida la concepción del lenguaje de Gadamer coincide en sus rasgos centrales con la desarrollada por el último Heidegger.

Sin embargo, algo decisivo separa a Gadamer de Heidegger desde el principio. En *Verdad y Método* encontramos una recepción de Humboldt que se diferencia en dos aspectos importantes de la de Heidegger:

En primer lugar, Gadamer reconoce la continuidad de la concepción del lenguaje que pretende desarrollar en *Verdad y Método* con la elaborada en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt. Esta continuidad radica, pese a todas las diferencias y críticas que Gadamer planteará explícitamente, en el tratamiento del lenguaje desde su dimensión de apertura del mundo —a la luz del cual resulta implausible el intento de Heidegger de reducir dicha concepción a una consideración 'objetivista' del lenguaje como la que caracteriza a la filosofía de la conciencia. En segundo lugar —y esto es más importante— en la medida en que para que el tratamiento del lenguaje en la tercera parte de *Verdad y Método* pueda servir de fundamento a la teoría de la experiencia hermenéutica esbozada en las partes anteriores, la *dimensión comunicativa* del lenguaje como medio de entendimiento, que vimos desarrollada en los trabajos de Humboldt, recobra aquí una importancia que no tiene equivalente en la concepción del lenguaje como 'habla' que encontrábamos en Heidegger[27].

Esto no significa, empero, que el tratamiento de la dimensión comunicativa por parte de Gadamer suponga ruptura alguna con la concepción de Heidegger que hemos visto en el capítulo anterior; al contrario, la peculiaridad de la concepción del lenguaje que desarrolla Gadamer en *Verdad y Método* radica precisamente en la recepción de la concepción dialógica del lenguaje como medio de entendimiento, propia de Humboldt, sobre el trasfondo de la concepción de Heidegger. En esta recepción, aparece una complementariedad nueva entre ambos puntos de vista que, si bien no presenta los problemas de compatibilización que encontrábamos en Humboldt —mostrando una imagen más armónica de las diferentes dimensiones del lenguaje—, en cierta medida padece de una cierta unilateralidad procedente sin duda del caso específico de 'experiencia hermenéutica' en que se centra *Verdad y Método* (la interpretación de textos clásicos de

[27] Una interesante interpretación de la concepción del lenguaje desarrollada por Gadamer en *Verdad y Método* desde la que pueden juzgarse los parecidos y diferencias de dicha concepción con la elaborada por Heidegger puede encontrarse en el artículo de Kathleen Wright «Gadamer: The Speculative Structure of Language» en: B. R. Wachterhauser (ed.): *Hermeneutic and modern Philosophy,* N.Y. 1986, pp. 193-218.

la tradición)[28], pero que puede evitarse sin poner en peligro el modelo en su conjunto, como veremos más adelante.

Para entender esta nueva constelación de perspectivas llevada a cabo por Gadamer, es necesario tener presente la estructura básica y los motivos centrales inherentes a *Verdad y Método.*

Refiriéndonos en primer lugar a estos últimos, hay que señalar que la base común de la hermenéutica filosófica de Gadamer y la 'hermenéutica de la facticidad' de Heidegger, es, sin duda, el intento de contraponer la *finitud de la existencia humana* (y con ello la finitud de la razón humana) al ideal de una razón absoluta propio de la Ilustración. En este sentido subraya Gadamer repetidamente que el trasfondo determinante del fenómeno hermenéutico es «la finitud de nuestra experiencia histórica» (WuM, p. 461/547). En este contexto sitúa Gadamer, precisamente, su recurso al lenguaje. Gadamer añade: «para hacer justicia a ésta [la finitud de nuestra experiencia histórica, C.L.] seguimos el rastro del lenguaje; en éste no se refleja simplemente la estructura del ser, sino que en sus cauces se conforma de manera siempre cambiante el orden y la estructura de nuestra experiencia misma» (ibid.).

En esta interpretación del 'giro lingüístico', propia tanto de Heidegger como de Gadamer, queda de manifiesto el recurso al lenguaje *en tanto que magnitud suprasubjetiva* que, en su función de apertura del mundo, es tanto la condición de posibilidad de la experiencia como su límite y se encuentra, por ello, necesariamente a espaldas de los sujetos, «pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste mismo [el lenguaje, C.L.] pudiera convertirse en objeto» (WuM, p. 456/543). Esto lo convierte en una «instancia a contraponer al ideal de una autoposesión y autoconciencia completas» (GW 2, p. 9) o, lo que es lo mismo, en aquella «realidad (...) en la que encuentra su límite la omnipotencia de la reflexión» (WuM, p. 348/417). Este trasfondo es el que da razón de las referencias al lenguaje como 'acontecer'.

Pero a este motivo que Gadamer comparte con Heidegger, se une otro, específico de *Verdad y Método* (y dirigido contra la radicalización de ese ideal de la Ilustración que lleva a cabo el historicismo)[29], a saber, la

---

[28] Gadamer reconoce explícitamente en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y Método* «que dentro del nexo universal de los momentos inherentes al comprender he primado la dirección de la apropiación del pasado y la tradición» (GW 2, p. 447).

[29] Al final de *Verdad y Método* reconstruye Gadamer ambos motivos en conexión explícita con su tematización del lenguaje. Gadamer señala: «Si hemos formulado esta hermenéutica universal a partir del concepto del lenguaje, ha sido no sólo para rechazar el falso metodologismo que invade el **concepto de objetividad** en las ciencias del espíritu; se

rehabilitación de la autoridad de la tradición. El desarrollo de la 'conciencia histórica' por parte del historicismo trae consigo una 'objetivación' de las tradiciones debido a la cual éstas ya no son consideradas como posibles «fuentes de verdad» (WuM, p. 283/346) sino que se ven reducidas a 'objeto' de investigación científica (lo cual las desprovee de toda autoridad). Por ello, con su análisis del lenguaje, Gadamer no pretende mostrar *sólo* el *poder* de las tradiciones en tanto que transmisoras de un 'saber de fondo' procedente de la apertura lingüística del mundo —y, por ello, 'constitutivo' de todo aquello que puede aparecer en éste (como veíamos en el caso de Heidegger)— sino que quiere restituir *también* su *autoridad* normativa *vinculante* para los individuos que se encuentran en ella o se la apropian vía interpretación.

Precisamente, tras la fáctica pérdida de autoridad de las tradiciones que caracteriza a la modernidad, Gadamer no puede menos que reconocer que «aún la tradición más auténtica y venerable no se desarrolla de un modo cuasinatural gracias a la capacidad de persistencia de lo que ya está dado sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada» (WuM, p. 286/349). Para esto, Gadamer tiene que ir más allá del modelo desarrollado por Heidegger tras la 'Kehre', en el que el lenguaje es hipostatizado en un 'absoluto contingente' que predetermina todo aquello que puede aparecer a los sujetos intramundanamente, y encontrar, además, un modelo adecuado en el que la tradición no haya de ser entendida sólo como una «*vis a tergo*» (WuM, p. 366/437), cuyo «poder no depende de su reconocimiento» (WuM, p. 306/371), sino precisamente en el que ésta también pueda exigir dicho reconocimiento.

Esto es lo que lleva a Gadamer a ir más allá del modelo sujeto-objeto subyacente al historicismo —que 'objetiva' las tradiciones haciéndoles perder su autoridad— y, apelando a la misma perspectiva que Humboldt proponía para superar dicho modelo, convertir la tradición en una 'vis a fronte', es decir, en lo no objetivable por antonomasia, en un 'tú'. Este es el rol sistemático que la dimensión comunicativa adquiere en la tematización del lenguaje como medio de entendimiento y que diferencia el desarrollo de Gadamer del de Heidegger.

En esta tematización, el acento no recae sólo, como en el caso de Heidegger, en señalar como condición de posibilidad del entendimiento que aquello sobre lo que han de entenderse los hablantes ha de estar 'develado como lo uno y lo mismo' —merced a la apertura del mundo compartida por estos— sino también que aquél, con el que queremos

---

trataba igualmente de evitar el espiritualismo idealista de una **metafísica de la infinitud** al estilo de Hegel» (WuM, p. 480/569).

ponernos de acuerdo, ha de ser tomado en serio en su pretensión de verdad para aquello que dice.

Con este segundo punto de vista, se restaura en la concepción del lenguaje de Gadamer la dialéctica entre una intersubjetividad 'ya siempre' producida (garantizada por la apertura del mundo compartida) pero también siempre por producir, que ya encontrábamos en Humboldt. La diferencia radica, sin embargo, en que Gadamer no entiende esa dialéctica como un movimiento entre dos polos de igual rango. Ese intento de Humboldt ya ha sido criticado por Heidegger y, como veremos más adelante, Gadamer insistirá en dicha crítica: el entendimiento entre los hablantes no puede interpretarse como una autoproducción consciente de esa apertura del mundo, que tuviera lugar desde un 'contexto cero', sino que sólo puede tener lugar entre participantes en una constitución de sentido compartida, 'ya siempre' dada. De este modo, dicha constitución de sentido (o 'perspectiva del mundo') es tanto la condición de posibilidad del entendimiento como —por ello— la instancia última que garantiza la validez de dicho entendimiento. Su 'irrebasabilidad' *(Nichthintergehbarkeit)* no es, pues, sólo *fáctica,* como sugería Humboldt (al oponer a ella el ideal regulativo de un 'mundo en sí') sino *normativa:* la apertura lingüística del mundo es, al mismo tiempo, un *acontecer de la verdad* (pues 'constituye' aquello que las cosas son) y, por ello, nuestra apropiación explícita de ésta en la experiencia hermenéutica exige tanto el reconocimiento de nuestra *pertenencia* a ella como de la *verdad* que encierra.

Es esta doble respuesta al historicismo la que lleva a Gadamer a desarrollar el modelo de la conversación en la complejidad que le corresponde —y que no había sido alcanzada ni en la tematización de Humboldt ni en la de Heidegger. Los momentos constitutivos de la conversación que Gadamer va a considerar son los siguientes:

— el telos del entendimiento entre *hablante y oyente*
— *sobre algo* en lo que han de ponerse de acuerdo
— sobre el trasfondo de una *apertura del mundo compartida* que es condición de posibilidad de dicho entendimiento.

A partir de este modelo que permite conectar la dimensión de apertura del mundo del lenguaje y su función de medio en el que tiene lugar el entendimiento, Gadamer intentará en la última parte de *Verdad y Método* dar apoyo a su teoría de la experiencia hermenéutica cuya 'fenomenología' ha sido mostrada en las partes anteriores.

Aquí vamos a proceder, sin embargo, inversamente, revisando primero las premisas centrales de la concepción del lenguaje que desarrolla Gadamer (III.2.1. y III.2.2.) para luego mostrar la lógica interna con que de dicha

concepción se sigue la interpretación de la experiencia hermenéutica elaborada por él (III.2.3.).

1) *La recepción gadameriana de la concepción del lenguaje como «apertura del mundo» de Humboldt*

Gadamer muestra la importancia sistemática de la tematización de la dimensión de apertura del mundo del lenguaje por parte de Humboldt en la tercera parte de *Verdad y Método,* al hilo de una reconstrucción histórica de las distintas acuñaciones del concepto de 'lenguaje' en la historia de Occidente. En esta reconstrucción, reaparecen las premisas centrales, inherentes a la consideración del lenguaje como 'constitutivo' de nuestra comprensión del mundo, que ya veíamos explicitadas en el planteamiento de Humboldt, a saber:

— el rechazo de la consideración del lenguaje como mero 'instrumento', como sistema de signos,
— la afirmación de la identidad entre lenguaje y pensamiento (entre palabra y concepto) y
— la consideración del lenguaje como portador de una 'perspectiva del mundo'.

Pero estas premisas son consideradas por Gadamer desde una perspectiva histórica, es decir, como resultado de un proceso de evolución que, al menos a partir de Humboldt, se desdobla en una tradición cientifista, guiada por el ideal de la *matesis universalis,* orientada a la construcción de lenguajes artificiales como sistemas de signos perfectos, es decir, sin las ambigüedades del lenguaje ordinario, en la que el lenguaje es reducido a un mero instrumento (esta tradición tiene sus raíces en la filosofía griega), y una tradición —a la que Gadamer quiere contribuir— en la que el lenguaje es tematizado en su dimensión 'constitutiva', de apertura del mundo (la tradición de Hamann-Herder-Humboldt).

En la medida en que ya hemos considerado repetidamente el núcleo argumentativo de la crítica a la concepción del lenguaje como instrumento, aquí nos vamos a referir sólo a la especificidad de la reconstrucción histórica que ofrece Gadamer en relación con la de los autores ya tratados.

La primera diferencia en esta reconstrucción radica en que Gadamer no considera que la concepción del lenguaje como instrumento sea una perspectiva 'connatural al hombre', como pensaba Humboldt, sino que, al contrario, mediante su reconstrucción histórica hace ver el esfuerzo de racionalización inherente a la evolución por la que la palabra se convierte

en 'signo'[30]. Para ilustrar esto, Gadamer inicia su reconstrucción remitiéndose a 'los griegos'; esta remisión no tiene por objeto resaltar, como era típico en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, la identificación de lenguaje y razón en el término griego 'logos' sino, como ya hiciera previamente Heidegger en *Ser y Tiempo*[31], poner en claro precisamente que «los griegos (...) no tenían ninguna palabra para lo que nosotros llamamos lenguaje» (WuM, p. 409/486). Con esta referencia, Gadamer quiere ilustrar un rasgo específico del lenguaje que era y sigue siendo constitutivo de éste. Es lo que Gadamer denomina 'inconsciencia del lenguaje' *(Sprachunbewußtheit),* es decir, su naturaleza inobjetivable (debida a su status cuasitranscendental), su necesario desaparecer en el habla precisamente para que sea posible mediante él referirse a las cosas y no al lenguaje mismo.

En esta característica genuina del lenguaje, que ya puede encontrarse tematizada en los escritos de Heidegger[32], se hace patente la originaria 'unidad de palabra y cosa':

> «La íntima unidad de palabra y cosa es para toda época temprana algo tan natural que el nombre verdadero es entendido como una parte del portador del nombre e incluso, cuando sustituye a éste, como él mismo. Es significativo en este sentido que en griego la expresión que significa 'palabra', *onoma,* signifique al mismo tiempo nombre y en

---

[30] Por supuesto, esta racionalización es vista por Gadamer como una evolución negativa, promovida por aquellos que «se niegan a aceptar la interna unidad de palabra y cosa» (WuM, p. 407/484). La explicación que Gadamer ofrece de dicha evolución es, sin embargo, instructiva al margen de su valoración de la misma. Al final de este trabajo, intentaremos mostrar los argumentos desde los cuales defender el carácter netamente racional de esa evolución o, dicho de otro modo, la conexión interna entre la función designativa del lenguaje y la posibilidad de aprendizaje cognitivo.

[31] Heidegger había señalado ya en *Ser y Tiempo* que «los griegos no tenían ninguna palabra para decir 'lenguaje'» (SuZ, p. 165). El contexto de esta afirmación de Heidegger es ilustrativo en relación con la posición de Gadamer que vamos a considerar a continuación. Heidegger señala: «¿Es una casualidad que los griegos, cuya existencia cotidiana se había desplazado a la conversación mutua, (...) determinaran la esencia del hombre como 'zôon lógon échon'? (...) El hombre se muestra como un ente que habla. Esto no significa que le sea peculiar la capacidad de fonación sino que ese ente es en el modo de descubrir el mundo y del Dasein mismo» (ibid.).

[32] Heidegger señala en *Unterwegs zur Sprache:* «cuando sea y como sea que hablamos un lenguaje, el lenguaje mismo nunca 'toma la palabra' *(zum Wort kommen).* Al hablar, se articulan múltiples cosas, sobre todo aquello de lo que hablamos: un estado de cosas, un acontecimiento, una pregunta, un asunto. Sólo por el hecho de que en el habla cotidiana el lenguaje mismo *no* 'toma la palabra' *(sich zur Sprache bringen),* sino que se retrae en sí, podemos hablar un lenguaje 'intentione recta', tratar de algo y sobre algo en el hablar» (UzS, p. 161).

'su ser radica en su revelar'. En la tematización medieval de la relación entre la palabra de Dios —origen de la creación— y la palabra humana, es posible pensar «una verdadera cercanía entre palabra y concepto» (WuM, p. 442/ 525).

Sin embargo, esta cercanía es interpretada a su vez en el sentido de una 'correspondencia' interna entre los múltiples lenguajes humanos y la verdad divina. En esa medida, es dicha 'coincidencia' y no el lenguaje mismo «la que interesa al platónico cristiano: lo esencial para éste es la referencia objetiva propia de todo lenguaje humano y no tanto la interna vinculación del conocimiento humano al lenguaje. Ésta supone sólo una refracción prismática en la que aparece una única verdad» (ibid.).

Tras este excurso Gadamer pasa a considerar la concepción del lenguaje de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, centrándose en la de este último.

Aunque su consideración de la concepción de Humboldt aparece bajo el rótulo «el lenguaje como experiencia del mundo», la presentación que Gadamer ofrece de éste como 'creador de la filosofía moderna del lenguaje' ya deja entrever el trasfondo crítico que a continuación se vuelve explícito: el *formalismo* inherente al proyecto de alcanzar una 'ciencia del lenguaje' mediante el estudio comparado de los lenguajes naturales históricos es el rasgo de la concepción del lenguaje de Humboldt al que Gadamer se va a referir, críticamente, en primer lugar.

Debido al formalismo subyacente al planteamiento de Humboldt, queda desfigurado de una forma peculiar el correcto reconocimiento de la unidad de pensamiento y lenguaje que encontramos en éste. Gadamer señala:

> «la vía de investigación que sigue Humboldt está determinada por la *abstracción hacia la forma.* (...) con ello queda restringida la universalidad del nexo de lenguaje y pensamiento al **formalismo de una capacidad**» (WuM, p. 444/528).

Esto trae a su vez como consecuencia que «en tanto que formalismo propio de una capacidad es, por ello, separable de toda determinación de contenido de lo hablado» (WuM, p. 444/528). Y esto es lo que Gadamer encuentra criticable en la abstracción subyacente a la hipótesis de una 'forma interna' de los lenguajes planteada por Humboldt: que la unidad de pensamiento y lenguaje sólo sea entendida en sentido formal, como una inseparabilidad de principio. Frente a este formalismo Gadamer apela al hecho de que

> «*la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica*» (WuM, p. 445/529).

Como ya anticipábamos anteriormente, si la crítica de Gadamer a Humboldt tuviera que apoyarse en esa mera afirmación sería poco plausible —o, mejor dicho, su alcance quedaría limitado necesariamente a que no se demostrara lo contrario. Sin embargo, Gadamer puede hacer valer dicho argumento como *crítica interna* a la posición de Humboldt en la medida en que ambos parten básicamente de la misma concepción del lenguaje.

Si se tiene esto en cuenta al seguir la argumentación de Gadamer, puede verse que el peso de su crítica recae en realidad en una contradicción interna al planteamiento de Humboldt que ya señalamos antes, a saber, la incompatibilidad entre la suposición de una universalidad *del* lenguaje, defendible a partir de la abstracción de una 'forma interna' subyacente a los lenguajes naturales, y la tesis procedente de la tematización del lenguaje en su función de apertura del mundo, según la cual 'a cada lenguaje le es inherente una perspectiva del mundo *peculiar*'. Sólo sobre el trasfondo de esta dificultad adquiere plausibilidad la crítica de Gadamer. Esto se pone de manifiesto en el contexto de la argumentación en que se encuentra la tesis de Gadamer que citábamos páginas atrás:

> «Al mismo tiempo un concepto de lenguaje como éste representa una abstracción a la que nuestro propio objetivo nos obligará a dar marcha atrás. *La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.* Si cada lenguaje es una 'perspectiva del mundo', no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lenguaje (que es como éste es visto por el lingüista), sino en virtud de aquello que se habla en él o, lo que es lo mismo, que es transmitido en él» (WuM, p. 445/529).

Es, pues, en el contexto de esta argumentación donde adquiere su fuerza la tesis general contra el formalismo planteada por Gadamer; y ello en la medida en que apunta a una *dificultad interna* al planteamiento de Humboldt. Éste había intentado, como vimos, salvar la posibilidad de un conocimiento objetivo mediante una reintrepretación peculiar del carácter 'constitutivo' de la perspectiva del mundo transmitida por un lenguaje, es decir, haciendo pasar a ésta del status *normativo,* procedente de su función estructuradora de lo intramundano en cuanto tal, al status meramente *fáctico* de impedimento inevitable frente a la tarea genuina de alcanzar el 'mundo en sí' (o, lo que es lo mismo, la 'suma de lo cognoscible' que, como vimos, 'se encuentra, en tanto que ámbito a elaborar por el espíritu, entre todos los lenguajes e independiente de éstos, en el centro').

La crítica de Gadamer a este intento es, sin duda, consistente: si se reconoce al lenguaje como el responsable de la apertura del mundo, que

vuelve accesible lo intramundano en cuanto tal, no puede remitirse el conocimiento de lo que en dicho mundo aparece a la imposible tarea de 'separar al objeto lo más limpiamente posible' de la 'subjetividad del lenguaje'[34].

Pero precisamente la consistencia de esta crítica va unida al reconocimiento, que no encontrábamos en Heidegger, del rendimiento fundamental de la concepción del lenguaje de Humboldt, a saber, su consideración del lenguaje desde la dimensión de apertura del mundo del mismo o, como lo expresa Gadamer, «el mostrar la *perspectiva del lenguaje (Sprachansicht)* como *perspectiva del mundo* (Weltansicht)» (WuM, p. 446/531). Sobre esto comenta Gadamer más adelante:

> «El lenguaje no es sólo una de las dotaciones propias del hombre tal y como éste está en el mundo, sino que en él se basa y a él se debe el que los hombres tengan un mundo en cuanto tal. Para los hombres el mundo está ahí, como mundo, de una forma en la que no tiene existencia para ningún otro ser vivo que se encuentra en él. **Esa existencia del mundo está constituida lingüísticamente.** Ese es en realidad el núcleo de la frase que Humboldt expresara con una intención distinta, a saber, que los lenguajes son 'perspectivas del mundo'. Con ella Humboldt quiere decir que el lenguaje mantiene frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una cierta existencia autónoma en la medida en que, cuando el individuo crece en ésta, lo introduce al mismo tiempo en un determinado modo de comportarse y en una determinada relación con el mundo. Pero más importante que ésto, es lo que subyace a ese enunciado: que el lenguaje por su parte no mantiene ninguna existencia autónoma frente al mundo que se expresa en él *(zur Sprache kommt).* No sólo el mundo es únicamente mundo en la medida en que se expresa en el lenguaje: **el lenguaje tiene su verdadera existencia sólo en el hecho de que en él se muestra el mundo.** La originaria humanidad del lenguaje significa pues, al mismo tiempo, la originaria lingüisticidad del 'ser-en-el-mundo' humano» (WuM, p. 447/531).

Gadamer sistematiza a continuación lo que, a su modo de ver, implica este reconocimiento de la dimensión de apertura del mundo del lenguaje.

---

[34] Este problema tiene su origen en la hipostatización de la función de apertura del mundo del lenguaje inherente a la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia. Efectivamente, no puede postularse, por una parte, que el acceso a los referentes sólo es posible en virtud de los significados —que nos muestran el *modo* en que éstos nos son dados o en que nos referimos a ellos— para luego, por otra parte, desdecirse de ello al explicar el conocimiento como el intento de acceder al objeto evitando el camino indirecto, subjetivo, de su articulación lingüística. La solución a este problema no puede buscarse *desde dentro* de esta concepción del lenguaje sino exclusivamente rompiendo con ella. Esta cuestión la abordaremos en el capítulo final de este trabajo.

Una implicación fundamental es la *distancia* con respecto al 'entorno' *(Umwelt)* que trae consigo este 'tener mundo' procedente del 'tener lenguaje'; esta distancia diferencia definitivamente al hombre del animal: «Lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno.* Esta libertad incluye **la constitución lingüística del mundo.** Ambas cosas son inseparables. Elevarse por encima de las coerciones de lo que sale al encuentro en el mundo significa tener lenguaje y tener mundo» (WuM, p. 447-48/532).

Esta *distancia,* procedente de la mediación simbólica con el mundo, se debe al carácter proposicionalmente estructurado que adquiere éste en virtud de su configuración lingüística. Por ello, señala Gadamer que «un lenguaje de los animales sólo es posible *per aequivocationem*» (WuM, p. 448/533):

> «El lenguaje es una posibilidad humana variable y libre en su uso. Para el hombre el lenguaje no es variable en el sentido de que hay otras lenguas que puede aprender sino que es variable en sí mismo, en la medida en que contiene **distintas posibilidades** para expresar la misma cosa. (...) Las posibilidades de entendimiento entre animales no poseen una variabilidad semejante. Esto significa desde un punto de vista ontológico que éstos se entienden entre ellos **pero no sobre estados de cosas, el conjunto de los cuales constituye el mundo**» (WuM, p. 449/533).

Esta variabilidad intrínseca al lenguaje que, al originar 'posibilidades', origina igualmente la distinción entre verdad y falsedad, es lo que Gadamer denomina 'la peculiar *objetividad' (Sachlichkeit)* del mismo. Este aspecto del lenguaje que ha de considerarse como constitutivo —pues hablar es siempre hablar 'sobre algo'— es el único tomado en consideración por la filosofía griega: «la ontología griega se funda en la objetividad del lenguaje, *pensando la esencia del lenguaje desde el enunciado*» (WuM, p. 449/534).

Frente a la unilaterialidad de este punto de vista, Gadamer señala a continuación otro aspecto constitutivo del lenguaje que subyace igualmente a la consideración de éste en su dimensión de apertura del mundo y que ya encontrábamos en Humboldt, a saber, su carácter de medio para el entendimiento:

> «ciertamente hay que resaltar, frente a ésto, que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la **conversación,** esto es, en el ejercicio del ***entendimiento***» (WuM, p. 449/535).

Esta afirmación no hay que entenderla, sin embargo, como si con ello se estuviera indicando 'la finalidad del lenguaje'; al contrario —y aquí retoma Gadamer la crítica de Heidegger a Humboldt—, sólo en esa dimensión puede valorarse la verdadera importancia de la función de apertura del mundo del lenguaje. Sólo teniendo en cuenta que «**el entendimiento no es un mero hacer, una mera acción dirigida a obtener un fin**» (WuM, p. 450/ 535) puede hacerse patente la relevancia de dicha función en tanto que *condición de posibilidad del entendimiento* entre los hablantes. En este punto, en relación con la conexión entre la dimensión cognitiva y la comunicativa del lenguaje (es decir, entre su dimensión de 'apertura del mundo' y el carácter de 'medio para el entendimiento' del mismo), reaparece explícitamente la crítica de Heidegger a Humboldt. Gadamer señala:

> «el lenguaje humano tiene que pensarse como un proceso vital especial y único en la medida en que **en el entendimiento lingüístico se 'devela'** *(offenbarmachen)* **el 'mundo'.** El entendimiento lingüístico presenta aquello sobre lo que éste tiene lugar ante los participantes en el mismo (...) De este modo, el mundo es el suelo común, no pisado por nadie y reconocido por todos, **que une a todos aquellos que hablan mutuamente.** (...) El lenguaje configura su realidad sólo en la realización del entendimiento. Por eso no es un mero 'medio' *(Mittel)* para el entendimiento» (WuM, p. 450/535).

Por ese carácter previo del lenguaje, *'constitutivo' de aquello sobre lo que ha de tener lugar el entendimiento,* como ya argumentaba Heidegger, éste no puede ser considerado como mero 'instrumento' para alcanzar un entendimiento *sobre algo que existe con independencia de dicho instrumento.* La diferencia la ilustra Gadamer por referencia a los lenguajes artificiales:

> «Por ello, los sistemas inventados de entendimiento artificial no son nunca lenguajes (...) Como es sabido, el acuerdo con el que se introduce un lenguaje artificial tiene lugar necesariamente en otro lenguaje. Por el contrario, en una comunidad lingüística real **no nos ponemos primero de acuerdo sino que estamos ya siempre de acuerdo** (...) Es el mundo que se nos presenta en la vida común, que abarca todo aquello sobre lo que tiene lugar el entendimiento y no los medios lingüísticos en cuanto tales, el que constituye el objeto de este último. El entendimiento sobre un lenguaje no es el caso prototípico de entendimiento sino el caso particular de un convenio respecto a un instrumento, a un sistema de signos, que no tiene su ser en la conversación sino que sirve como medio para la transmisión de información» (WuM, p. 450/ 535).

Desde esta contrastación con los lenguajes artificiales, se pone de relieve que la función esencial de la apertura del mundo inherente a los lenguajes naturales es garantizar la identidad del mundo sobre cuyo trasfondo los hablantes intentan alcanzar un entendimiento mutuo. En consecuencia, es inherente a ese carácter *previo* a toda conversación de la apertura lingüística del mundo que tanto ésta, como el mundo estructurado por ella, quede a espaldas de los sujetos que conversan objetivando lo intramundano, aquello de lo que hablan (y no el lenguaje mismo o el mundo en el que se encuentran y, por ello, presuponen):

> «La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo es **previa** a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental entre lenguaje y mundo no significa, por lo tanto, que el mundo se vuelva objeto del lenguaje.* **Lo que es objeto de conocimiento y del enunciado está en realidad abarcado ya siempre por el horizonte del mundo del lenguaje.** La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo, en cuanto tal, no entraña la objetivación del mundo» (WuM, p. 454/ 539).

Esta perspectiva, central para la tematización del lenguaje que Gadamer quiere hacer plausible, la encontramos ya apuntada en la consideración final con la que éste introduce la parte tercera de *Verdad y Método* —en la cual pueden apreciarse también las implicaciones de este punto de vista. Gadamer señalaba:

> «En primer lugar, tenemos que constatar que el lenguaje en el que algo se expresa *(zur Sprache kommen)* no es una **posesión disponible** de uno u otro de los interlocutores. Toda conversación presupone un lenguaje común o, mejor dicho, configura desde sí un lenguaje común. (...) El entendimiento sobre una cosa que ha de tener lugar en la conversación significa necesariamente que en ésta se elabora un lenguaje común. Esto no es un proceso externo de ajustar los instrumentos, ni siquiera es correcto decir que los participantes en la conversación se adaptan los unos a los otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa y es ésta la que los vincula en una nueva comunidad. El entendimiento en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista sino una transformación hacia lo común tras la cual ya no se sigue siendo el que se era» (WuM, p. 384/458).

En esta compacta referencia, se muestra ya la peculiar constelación en que serán situadas las distintas dimensiones del lenguaje en el análisis de Gadamer. Como señalamos antes, la diferencia esencial de la tematización de Gadamer, respecto de la de Humboldt y la de Heidegger, radica en la

complejidad que adquiere aquí el modelo de la conversación desde el que va a ser tratada la dimensión comunicativa del lenguaje como 'habla'.

Teniendo en cuenta el trasfondo de su consideración de la apertura del mundo del lenguaje como condición de posibilidad del entendimiento que hemos visto hasta aquí, vamos a referirnos, a continuación, a los rasgos centrales de dicha tematización.

2) El lenguaje como medio de entendimiento: el modelo de la conversación

La consideración del lenguaje como el medio en el que tiene lugar el entendimiento adquiere su especificidad en contraposición con la concepción del mismo como un mero 'instrumento' para la transmisión de información. La relevancia que en esta contraposición adquiere la suposición de que el lenguaje es 'constitutivo' de nuestra comprensión del mundo es clara: puesto que nuestro acceso a la realidad está mediado simbólicamente, la 'información' a transmitir mediante el lenguaje posee, como apuntaba Gadamer, una irreductible 'variabilidad' y, en esa medida, está necesariamente sujeta a interpretación. La univocidad del 'mensaje' transmitido lingüísticamente sólo puede lograrse, pues, mediante el entendimiento sobre la cosa que tenga lugar en la conversación misma (y no antes de ella)[35]. Por ello, el entendimiento constituye un telos inherente a todo hablar.

Esta tematización del 'habla' o de la conversación como orientada al entendimiento sobre la cosa tiene, pues, como finalidad, superar el 'objetivismo' propio de toda concepción del lenguaje como instrumento. Éste es el común denominador subyacente al planteamiento de Gadamer y

---

[35] Esto es lo que Gadamer denomina la estructura 'especulativa' del lenguaje a la que se debe que éste no sea la «copia de algo dado, fijado de antemano, sino un acceder al lenguaje *(zur-Sprache-kommen)* en el que se anuncia un todo de sentido» (WuM, p. 478/567). Que lo que 'accede al lenguaje' sea un 'todo de sentido' es una suposición constante de Gadamer que, en el caso específico de la interpretación de textos, es quizás correcta, pero no en el caso normal de entendimiento sobre estados de cosas del mundo. Esta suposición es la que conduce a Gadamer a afirmar la universalidad de la hermenéutica en términos radicalmente idealistas, es decir, en el sentido de que "**un ser que puede ser comprendido es lenguaje**" (ibid.). Esta hipostatización del lenguaje que Gadamer retoma de Heidegger y desarrolla consecuentemente tiene su origen en la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia inherente a este tipo de concepción del lenguaje. Esta tesis la encontramos afirmada por Gadamer lógicamente en este contexto. Éste señala que: «acceder al lenguaje no significa adquirir una segunda existencia. **El modo como** algo se presenta **pertenece en realidad a su propio ser**» (WuM, p. 479/568), pues: «lo que accede al lenguaje no es algo dado con anterioridad al lenguaje e independiente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación» (ibid.).

al de Humboldt: el tratamiento que Gadamer ofrece de la dimensión comunicativa del lenguaje, siguiendo el modelo de la conversación, puede verse como un intento de romper con la primacía de la relación sujeto-objeto (que desfigura todo tratamiento del lenguaje), mediante una tematización de la relación sujeto-sujeto similar a la que vimos en Humboldt, aunque incomparablemente más lograda en lo que se refiere a la explicación de la intersubjetividad propia de dicha relación (III.2.2.a.).

Sin embargo, la diferencia esencial con respecto a Humboldt sigue siendo la misma que encontrábamos ya en la radicalización crítica que el último Heidegger lleva a cabo de la concepción de Humboldt. Esta diferencia se pone de relieve en la insistente consideración de la conversación como 'acontecer' (que carece de todo equivalente en la perspectiva de Humboldt) (III.2.2.b.).

Sobre este trasfondo, la tematización del lenguaje llevada a cabo por Gadamer puede considerarse como intermedia entre la posición de Humboldt y la de Heidegger.

Con lo visto hasta aquí, habíamos constatado ya que estos autores sacaban dos conclusiones contrapuestas de un mismo fenómeno, es decir, de lo que Gadamer denomina la 'estructura especulativa del lenguaje' (o, lo que es lo mismo, la mediación simbólica de nuestra relación con el mundo). Tanto Humboldt como Heidegger reconocen que, debido a esta situación, nuestra relación con el mundo se convierte en una infinita tarea *interpretativa,* (ya que el 'mundo' deja de ser la totalidad de los entes dados con independencia del lenguaje y pasa a ser un todo de posibles estados de cosas, de entre los cuales los hablantes tienen siempre que decidir cuál es precisamente el caso).

El reconocimiento de esta situación llevaba a Humboldt a redefinir la 'objetividad' de nuestra experiencia en el mundo, así como del conocimiento de la misma, en términos de la 'intersubjetividad' lograda por los hablantes en el proceso de entendimiento mutuo.

Heidegger, sin embargo, al analizar las condiciones de posibilidad de dicho proceso, acentuaba el hecho de que el 'habla' sólo es posible sobre el trasfondo de un mundo 'abierto' lingüísticamente y compartido por los hablantes que permite a éstos tanto el desacuerdo inicial como el acuerdo posterior (pues, como ya vimos, 'sólo el que ya comprende puede escuchar'). La consecuencia de este punto de vista se mostraba con claridad en «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», donde Heidegger, en relación con la apertura lingüística del mundo, *equiparaba* aquello sobre lo que los hablantes tenían que ponerse de acuerdo y aquello sobre cuya base están en realidad 'ya siempre' de acuerdo; pues, efectivamente, el acuerdo obtenido por los hablantes no puede superar los límites de ese

mundo compartido y, en esa medida, está necesariamente incluido en ese previo acuerdo tácito que todo lo abarca.

La especificidad de Gadamer radica, como vamos a ver, en mantener *ambos* puntos de vista —que en Humboldt y en Heidegger sólo son considerados unilateralmente.

Gadamer comparte con Humboldt la perspectiva de que, puesto que no hay un mundo fijo, ya dado (y no susceptible de interpretación), en relación al cual los hablantes se limiten a transmitirse mutuamente 'información', *sólo* en el proceso de la conversación mutua puede constituirse aquella perspectiva común en base a la cual los hablantes pueden alcanzar el entendimiento: «el lenguaje es el medio en el que se realiza el entendimiento de los interlocutores **y el consenso sobre la cosa**» (WuM, p. 387/462). La 'cosa misma' sobre la que los hablantes han de entenderse no se encuentra a disposición de éstos *antes* del entendimiento sino sólo si éste tiene lugar y, por consiguiente, *después* del mismo. Por ello es un componente esencial de la conversación «el acceder al lenguaje de **la cosa misma**» (WuM, p. 384/457).

Esta consideración que, como vamos a ver, es esencial para la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer en los primeros capítulos de su obra, le permite efectuar un análisis de las condiciones de posibilidad del entendimiento entre los hablantes que

— por una parte, respecto a la perspectiva de Heidegger, no se limita a reducir éstas a la suposición única de una apertura del mundo ya siempre compartida (suposición que hacía ver a Heidegger la cuestión de cómo tiene lugar el acuerdo fáctico en cada caso como carente de todo interés), y
— por otra parte, respecto a la perspectiva de Humboldt, puede ir más allá que éste en el análisis de la especificidad de la perspectiva de los participantes en la conversación (o, lo que es lo mismo, de la relación sujeto-sujeto), mostrando la conexión interna (e indisoluble) entre 'significado' y 'validez' —conexión que Humboldt suponía como 'intersubjetividad' en el diálogo pero sólo podía explicar metafóricamente.

a) Conversación y entendimiento

Como ya indicábamos antes, el trasfondo desde el que hay que considerar el desarrollo que ofrece Gadamer del modelo de la 'conversación' lo constituye su enfrentamiento con el 'objetivismo' dominante en las ciencias del espíritu a partir del historicismo (es decir, a partir del intento

de aplicar la metodología de las ciencias naturales al tratamiento de la realidad histórica, social y cultural).

En el marco de este enfrentamiento, Gadamer es consciente de que no basta con apelar a las dificultades estructurales procedentes del intento de aplicar el ideal de objetividad de la ciencia a una realidad en la que el sujeto de investigación está irremediablemente incluido, y cuyo carácter esencialmente abierto impide todo resultado definitivo. Precisamente estas dificultades explican la preocupación metodológica de asegurar dicho ideal, presente desde que empezaron a diferenciarse las ciencias del espíritu en cuanto tales. La argumentación de Gadamer se dirige, por el contrario, contra el ideal mismo de 'objetividad' implicado en la interpretación de esas 'dificultades'.

Gadamer tiene que mostrar lo inadecuado del ideal mismo, para que éste pueda perder efectivamente, en la autointerpretación metodológica de estas 'ciencias', el status de una idea regulativa, deseable aunque difícil de alcanzar, que encontrábamos ya en Humboldt. Es por esto que no le basta con apelar —como hacía Heidegger— al carácter mediado simbólicamente de nuestra relación con el mundo (es decir, a la primacía del 'comprender' sobre el 'conocer' o, como él lo denomina, a la 'universalidad' del fenómeno hermenéutico). La constatación de ese hecho sólo 'complica' la comprensión de cómo, a pesar de ello, es posible la 'objetividad' de la ciencia, pues, la eficacia de ésta en su dominio (cada vez mayor) de la naturaleza está fuera de cuestión - y sería absurdo, por tanto, todo intento de prescribirle a ésta cómo tiene que funcionar. Indudablemente, «desde el centro del lenguaje se muestra el procedimiento objetivador del conocimiento de la naturaleza y el concepto de 'ser en sí', correlativo de la intención de todo conocimiento, como resultado de una abstracción» (WuM, p. 479/569); que la perspectiva sujeto-objeto procede de una abstracción respecto de la perspectiva sujeto-sujeto, previa a aquella, es algo que encontrábamos ya en el planteamiento de Humboldt, pero que no implica poner en cuestión dicha perspectiva en cuanto tal (ni es esa, obviamente, la intención de Gadamer). Lo que Gadamer tiene que mostrar es por qué esa 'abstracción' es *estructuralmente inaplicable* a las realidades que transcienden a las ciencias naturales, por qué no es una perspectiva 'difícil' de aplicar en este caso —como se ve ya en la reflexión metodológica que el historicismo trae consigo— sino *inaceptable.*

Para ello, Gadamer intentará mostrar que nuestra relación (o nuestra 'experiencia') con dichas realidades *sólo* tiene lugar en el marco de esa relación previa a la abstracción de la perspectiva sujeto-objeto, a saber, *la relación sujeto-sujeto* y, por ello, sólo puede entenderse (y explicarse) desde la especificidad inherente a dicha relación, lo que Gadamer llama 'la experiencia del tú'. De este modo, el peso normativo de su explicación de

dicha relación, es decir, de su desarrollo del modelo de la conversación recaerá en mostrar por qué la abstracción inherente a la perspectiva sujeto-objeto es inaceptable en este caso.

El modelo de la conversación posee una estructura necesariamente más compleja que el de la relación sujeto-objeto pues en la conversación, como ya vimos, tiene que tener lugar tanto 'el entendimiento entre los participantes' como 'el consenso sobre la cosa'. El entendimiento al que se dirige la conversación es siempre un entenderse *con alguien y sobre algo.* Puesto que ese 'algo' sobre el que hay que ponerse de acuerdo no es accesible como un ente 'en sí' sino que está lingüísticamente preestructurado, la comprensión del mismo está irremediablemente sujeta a interpretación (este es el momento de 'aplicación' inherente a toda 'comprensión' que Gadamer subraya repetidamente). De ello se sigue que el acuerdo 'sobre la cosa' sólo pueda tener lugar por la mediación de las diferentes interpretaciones de los participantes en la conversación, es decir, en la medida en que estos logren el entendimiento mutuo.

Esta es la razón de que Gadamer analice las condiciones de posibilidad de dicho entendimiento al hilo de su explicación de la especificidad de la 'experiencia del tú' - la cual constituye 'la esencia de la experiencia hermenéutica' (WuM, p. 352).

Gadamer inicia este análisis enfrentándose a la reducción objetivista del concepto de 'experiencia' al modelo de la percepción (paradigma de la perspectiva sujeto-objeto). La abstracción (o la 'idealización') que la ciencia lleva a cabo para obtener un concepto semejante a partir de la experiencia primaria del mundo de la vida ya fue mostrada por la fenomenología, especialmente por Husserl; lo que Gadamer quiere hacer valer con su argumentación es, sin embargo, una experiencia completamente distinta a la pragmático-instrumental del mundo de la vida que antecede a las idealizaciones de la ciencia; es, como señalábamos antes, la 'experiencia del tú'.

La especificidad que Gadamer subraya en relación con ésta coincide con la que ya apuntara Humboldt, a saber, que «un tú no es un objeto sino que él mismo se relaciona con uno» (WuM, p. 364/434). Por ello 'la relación yo-tú' no puede ser la de la 'percepción' del mundo exterior sino la de la 'comprensión' de los otros en nuestra interacción con ellos. Como ya argumentaba Humboldt, dicha relación no tiene lugar en la 'esfera de todos los entes' sino en la de la 'interacción', es decir, en el mundo social. Gadamer se refiere a ésto indicando:

> «En la medida en que, en este caso, el objeto mismo de la experiencia tiene el carácter de la **persona,** una experiencia semejante es un

fenómeno moral e igualmente lo es el saber adquirido mediante esa experiencia, la comprensión del otro» (WuM, p. 364/ 434).

Por ello, lo específico de esa diferencia es que «el tú es **reconocido como persona**» (WuM, p. 365/435) y no percibido como objeto intramundano; esta especificidad la explica Gadamer del siguiente modo:

> «La relación entre el yo y el tú no es **inmediata** sino **reflexiva.** A toda pretensión se opone una pretensión contraria. De ahí surge la posibilidad de que cada uno de los participantes en esa relación pase, reflexivamente, por encima del otro. El uno mantiene la pretensión de conocer por sí mismo al otro, incluso de entenderlo mejor de lo que éste se entiende a sí mismo. Con ello pierde el tú la inmediatez con que dirige su pretensión a uno. Es comprendido pero en el sentido de que es anticipado y aprehendido reflexivamente desde la posición del otro. En la medida en que ésta es una relación recíproca, **constituye la realidad de la relación misma entre el yo y el tú.** La historicidad interna de todas las relaciones vitales entre los hombres consiste en que constantemente se está luchando por el reconocimiento recíproco» (WuM, p. 365/436).

Esta relación no inmediata inherente a la 'experiencia del tú' la va a calificar Gadamer en adelante de 'apertura' *(Offenheit).* En la explicación de este concepto, Gadamer intenta poner en claro que, con ello, apela a algo más que a lo que en ciencias sociales suele denominarse el fenómeno de 'doble contingencia' característico de toda interacción humana. La especificidad de 'la relación yo-tú' no puede agotarse desde esa perspectiva unilateral propia de las ciencias sociales que trabajan con «un cliché sacado de la metodología de las ciencias naturales» (WuM, p. 365/435) y que sólo tienen la finalidad del 'cálculo' del comportamiento de los otros. Si, descartando esa perspectiva monológica, se toma el modelo de la conversación como punto de partida, tal y como ésta tiene lugar, parece claro que para 'dejarse decir algo por el otro' no puede 'pasarse por alto su pretensión'. Esto es lo que Gadamer llama 'apertura' hacia el otro, la cuál incluye el 'reconocimiento' del otro.

La justificación de esta afirmación la ofrece Gadamer a continuación mediante el análisis de lo que él denomina «la *estructura lógica de la apertura* que caracteriza la conciencia hermenéutica» (WuM, p. 368/ 439). Este análisis que Gadamer lleva a cabo bajo el rótulo «la preeminencia hermenéutica de la pregunta» se dirige a esbozar la estructura de la conversación dirigida al entendimiento. La lógica que caracteriza ese tipo de conversación es lo que Gadamer va a denominar 'lógica de pregunta y respuesta'.

Sobre el trasfondo de lo visto hasta aquí, se entiende fácilmente esa conexión: la 'preeminencia de la pregunta' no es sino el necesario equivalente del hecho de que aquello, sobre lo que los hablantes han de ponerse de acuerdo, sólo es accesible mediante comprensión y, por ello mismo, mediante interpretación. Por eso, es característico de esa situación lo que Gadamer llama «la apertura del 'así o de otro modo'» (WuM, p. 368/ 439). Esa apertura sólo puede ser 'reducida' por los hablantes mediante preguntas y respuestas que permitan obtener una perspectiva, una interpretación común; pues, como señala Gadamer, «es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto **sentido.** Sentido quiere decir sentido de orientación. El sentido de la pregunta es simultáneamente la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido. Con la pregunta, lo preguntado es colocado **bajo una determinada perspectiva**» (WuM, p. 368/439). Pero por esto mismo añade Gadamer: «el planteamiento de una pregunta presupone la apertura pero también su limitación. Implica la fijación expresa de las presuposiciones que están en pie y desde las cuales lo cuestionable, eso que todavía está 'abierto', se **muestra**» (WuM, p. 369/441).

Estas consideraciones permiten a Gadamer mostrar la 'relación esencial' entre preguntar y saber, pues sólo cuando están fijadas las presuposiciones a que algo tiene que responder es posible encontrar la respuesta: «pues la esencia del saber no consiste sólo en juzgar correctamente sino en excluir lo incorrecto al mismo tiempo y por la misma razón. La decisión de una pregunta es el camino hacia el **saber.** Y esta decisión se toma porque predominan los argumentos a favor de una posibilidad y en contra de la otra.» (WuM, p. 370/442).

La necesidad de esta estructura de pregunta-respuesta en la conversación, en cuanto tal, es evidente. Gadamer señala:

> «Para mantener una conversación es necesario, en primer lugar, que los interlocutores no argumenten en paralelo *(aneinander vorbeireden).* Por eso, ésta tiene, necesariamente, la estructura de pregunta y respuesta. La primera condición del arte de conversar radica en asegurarse de que el interlocutor le sigue a uno. (...) Mantener una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección de la cosa misma hacia la que se orientan los interlocutores» (WuM, p. 372-73/444-45).

Efectivamente, es condición necesaria de una conversación que los participantes en ella conversen *sobre lo mismo* y, para esto, que elaboren una perspectiva común desde la cual aquello de lo que quieren hablar pueda identificarse como 'lo mismo'. Por ello: «el arte de mantener una conversación es al mismo tiempo el arte de **mirar conjuntamente desde la unidad de una perspectiva,** esto es, es el arte de la formación de

conceptos como elaboración de lo **opinado en común** *(gemeinsam Gemeinten)*» (WuM, p. 374/446).

En esa medida, lo único que antecede a la conversación dirigida por la lógica de pregunta y respuesta es la 'anticipación de sentido' desde la que los participantes en ella generan las preguntas y respuestas. La conversación tiene lugar «sobre la base de expectativas de sentido que proceden de nuestra propia relación previa con el asunto» (WuM, p. 299/364), es decir, a partir de «expectativas de sentido (...) que surgen de la relación con la verdad de lo tratado» (ibid.). Esto se debe, como argumenta Gadamer más adelante, al hecho de que:

> «**Frente al preguntar no cabe un comportamiento potencial**, de simple prueba, porque el preguntar mismo no es poner, sino probar posibilidades (...) Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta» (WuM, p. 380-81/453-54).

Con esta reconstrucción de la lógica de pregunta y respuesta, Gadamer encuentra los argumentos que le permiten luchar en los dos frentes a los que su argumentación quiere oponerse, es decir, tanto frente al 'objetivismo' historicista que pretende excluir toda perspectiva valorativa en la comprensión (destruyendo con ello la validez vinculante de la tradición que es 'comprendida' de ese modo) —esto es lo que vamos a considerar a continuación—, como también frente a la pretensión de asegurar la validez absoluta de dicha comprensión, su absoluta 'objetividad', mediante el desarrollo de una metodología específica para la misma que le asegure su cientificidad (III.2.2.b.).

Con la conclusión a la que llega su reconstrucción de la lógica de pregunta y respuesta —y que, como veremos en el siguiente apartado, constituye el centro de su interpretación de la experiencia hermenéutica—, puede hacer valer, frente al 'objetivismo' historicista, la ineludible conexión entre 'significado' y 'validez' inherente a toda comprensión (que, sin embargo, el historicismo intenta negar). Gadamer saca explícitamente esta consecuencia de la argumentación que citábamos con anterioridad:

> «Esta es la razón de **por qué todo comprender es siempre algo más que un mero reproducir una opinión ajena.** Cuando se pregunta se abren posibilidades de sentido y, con ello, se introduce aquello que tiene sentido en la propia opinión» (WuM, p. 381/ 454).

Del mismo modo que en una conversación no tenemos más remedio que tomar en serio la pretensión de verdad del otro, si queremos entender aquello de lo que habla, es imposible, en el caso específico que concierne

a la hermenéutica —la comprensión de los textos de la tradición—, entender lo dicho en esa tradición si no es tomando en serio la pretensión de verdad que 'habla' en ella; pues, «igual que uno se entiende con su interlocutor sobre una cosa, del mismo modo entiende el intérprete la cosa que le dice el texto» (WuM, p. 384/457). Esta consecuencia hermenéutica que Gadamer trata bajo el rótulo de la 'anticipación de perfección' la consideraremos más detenidamente al final de este capítulo.

Con este análisis de la estructura de la conversación, Gadamer ha puesto en claro que la lógica de ésta no puede orientarse más que por criterios internos de búsqueda del entendimiento, de logro de una perspectiva intersubjetiva entre los hablantes; pues, de dicho entendimiento depende 'el consenso sobre la cosa', es decir, que se vuelva accesible aquello sobre lo que versa la conversación como *lo mismo.*

Pero, con lo visto hasta aquí, sólo se ha analizado la lógica de la conversación *desde la perspectiva de los participantes* en la misma. Esta es la perspectiva desde la que Humboldt ya había tematizado la dimensión comunicativa del lenguaje como medio de entendimiento (como proceso caracterizado por la intersubjetividad), aunque la elaboración de Gadamer es indudablemente más rica —y cargada de consecuencias, no sólo para la hermenéutica. Sin embargo, al hilo de la lógica de pregunta y respuesta, Gadamer no se limita a analizar el modelo de la conversación desde esa perspectiva sino que se plantea, igualmente, la cuestión de las *condiciones de posibilidad del entendimiento* que tiene lugar en la conversación; con ello, recoge, al mismo tiempo, la perspectiva desde la que Heidegger había analizado la dimensión del lenguaje como 'habla' y, mediante la cual, quedaba de manifiesto la conexión interna entre la dimensión comunicativa del lenguaje, como medio de entendimiento, y la dimensión de apertura del mundo del mismo (que, en Humboldt, habían quedado desconectadas).

b) La conversación como «acontecer»

El análisis del modelo de la conversación, al hilo de la lógica de pregunta y respuesta, ha dejado claro que, *previamente* a la conversación, no puede considerarse como 'dado' (fijado de antemano) aquello sobre lo que los hablantes tienen que ponerse de acuerdo en ella[36]. Lo único dado

[36] La presuposición de un 'objeto' dado con independencia del 'sujeto' que lo percibe, que caracteriza la relación sujeto-objeto propia de la ciencia, es, en realidad, como señalaba Gadamer ya al principio de su argumentación, el resultado de una abstracción que ésta efectúa a partir del contexto del mundo de la vida en el que 'ya siempre' ha tenido lugar

previamente al comprender es la 'anticipación de sentido' que orienta dicha comprensión y vuelve accesible a su vez aquello sobre lo que la conversación tiene lugar. Debido a esta dependencia de la conversación respecto a una 'anticipación de sentido', a una precomprensión —que hace posible dicha conversación y, que, por ello, ésta no puede producir desde sí misma—, se refiere Gadamer a la conversación como un 'acontecer'.

Este punto de vista estaba ya implícito en la explicación de la lógica de pregunta y respuesta que hemos visto; sobre ella subrayará Gadamer, más adelante, que «*a la dialéctica de la interpretación* ***le ha precedido siempre ya*** *la dialéctica de pregunta y respuesta.* ***Ella es la que determina la comprensión como un acontecer***» (WuM, p. 476/565).

La justificación de esta afirmación hay que buscarla en el argumento central que Gadamer ofrecía en su reconstrucción de la lógica de pregunta y respuesta, a saber: que 'frente al preguntar, no cabe un comportamiento potencial', pues «*comprender la cuestionabilidad de algo es, en realidad, siempre ya preguntar*» (WuM, p. 380/ 453). Esta peculiaridad del preguntar tiene una consecuencia más, la cual, como ya indicábamos antes, es esencial para el enfrentamiento de Gadamer con el ideal historicista de asegurar metodológicamente la absoluta 'objetividad' en la comprensión. En este sentido señala Gadamer:

> «En la preeminencia de la pregunta para la esencia del saber es donde se muestra de la manera más originaria el límite de la idea de método con respecto al saber —límite del que han partido todas nuestras reflexiones. **No existe un método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable**» (WuM, p. 371/443).

Aun cuando el análisis de la conversación, que considera a ésta estructurada por la lógica de pregunta y respuesta y orientada al entendimiento, pudiera sugerir la posibilidad de interpretar dicho entendimiento como un autoesclarecimiento total, como un logro de intersubjetividad con validez absoluta, de la que los participantes en la conversación pudieran disponer a voluntad, en realidad, no hay nada más alejado de la intención de Gadamer. La lógica de pregunta y respuesta no puede estar a disposición de los participantes en la conversación, en la misma medida en que éstos no pueden determinar a priori qué es lo cuestionable que va surgiendo en ella. Como ya vimos, esta lógica sólo puede desarrollarse a partir de la 'anticipación de sentido' que orienta la comprensión de los hablantes.

---

la 'constitución' de aquello que la ciencia —ignorante de dicha abstracción— toma como un 'en sí'.

De esta situación, Gadamer obtiene un argumento sistemático contra la pretensión de autorreflexión total que se esconde tras el ideal de 'objetividad' del historicismo. Gadamer recurre explícitamente al punto de vista desarrollado por Heidegger y señala:

> «**La anticipación de sentido** que guía nuestra comprensión de un texto **no es un acto de la subjetividad** sino que se determina desde **la comunidad que nos une con la tradición**» (WuM, p. 298/363).

A esta conclusión llegaba Heidegger, como vimos, en su crítica a Humboldt, al tener en cuenta que, para que puedan aunarse las perspectivas desde las que los participantes en la conversación intentan ponerse de acuerdo sobre algo, ese 'algo' tiene que estar ya 'develado' como 'lo uno y lo mismo'. Esto mismo venía subrayado por Gadamer al señalar que «es el asunto en común *(die gemeinsame Sache)* lo que une entre sí a los interlocutores» (WuM, p. 391/466). Por ello argumenta Gadamer a continuación que, «en la medida en que comprendemos, participamos en el acontecer de la tradición» (WuM, p. 298/363) de tal forma que:

> «la primera de todas las condiciones hermenéuticas sigue siendo por ello **la precomprensión** que surge en el **tener que ver con la misma cosa**» (WuM, p. 299/ 364).

Sin esa precomprensión de la que se nutren las interpretaciones de los hablantes, sin ese 'saber de fondo' compartido, que hace posible que el mundo aparezca como uno e idéntico en su inteligibilidad para los participantes en la conversación, es imposible que éstos se refieran a 'lo mismo' y conversen sobre ello. Por eso, la primera condición de toda conversación y de todo entendimiento es la 'pertenencia' *(Zugehörigkeit)* a la tradición, pues ésta garantiza «la **comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores**» (WuM, p. 300/ 365):

> «la hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender **está vinculado con el asunto** que se expresa en la tradición y que **tiene** o logra **una conexión** con la tradición desde la que habla lo transmitido» (ibid.).

Estas dos condiciones, que Gadamer ha obtenido desde la perspectiva de preguntar por las condiciones de posibilidad del entendimiento en la conversación, permiten señalar los límites de toda posición 'objetivista' con respecto a la hermenéutica. La tarea de la hermenéutica —argumenta Gadamer— no puede consistir en:

> «desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las que **acontece el comprender.** Pero estas condiciones no son todas en absoluto del tipo de un 'procedimiento' o de un método de tal forma que el que comprende pudiera por sí mismo ponerlas en aplicación; **estas condiciones tienen en realidad que estar dadas.** Los prejuicios y opiniones previas que dominan la conciencia del intérprete **no están, en cuanto tales, a libre disposición de éste.** El intérprete no está capacitado para separar **por sí mismo** previamente los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen malentendidos. Esta separación tiene en realidad que **acontecer** en la comprensión misma» (WuM, p. 300-301/365).

Sobre este trasfondo puede entenderse que Gadamer iniciara su explicación del modelo de la conversación, en la tercera parte de *Verdad y Método,* señalando que «el **entendimiento** o su fracaso es **como un acontecer que se ha realizado en nosotros**» (WuM, p. 387/461).

La remisión de las condiciones de posibilidad del entendimiento (o de su fracaso) en la conversación a un 'saber de fondo' compartido que, en cuanto tal, no puede ser 'traído a conciencia' enteramente (pues, dado el carácter holista del lenguaje —y por ello igualmente del 'mundo abierto' por éste— tal esclarecimiento tendría que apoyarse siempre en otros supuestos de fondo[37]), es la razón de que Gadamer considere la conversación como un 'acontecer'.

De este modo, vemos que la perspectiva de Gadamer coincide con la de Heidegger —frente a Humboldt— en entender que la *intersubjetividad* necesaria para que una conversación tenga lugar sólo puede pensarse como una condición *dada* y no como resultado de un procedimiento a disposición de los hablantes que permitiera alcanzar un entendimiento desde un 'contexto cero', sin supuestos previos. La implausibilidad de esta perspectiva será señalada explícitamente por Gadamer, en su artículo «Die Universalität des hermeneutischen Problems» (1966), mediante una pregunta (retórica):

> «¿no subyace en realidad a todo malentendido algo así como un '**acuerdo sustentador**'?» (GW 2, p. 223).

La respuesta de Gadamer —que retoma un motivo central de la posición de Heidegger tanto en *Ser y Tiempo* como después de la 'Kehre'— es, tras lo visto hasta aquí, sin duda previsible : «el acuerdo está

[37] Sobre esto señala Gadamer en *Hermeneutik II:* «La reflexión de una precomprensión dada pone algo ante mí que, sin esa reflexión, acontecería a mis espaldas. Algo, pero no todo; pues la conciencia sometida a la hitoria efectual es de un modo insuperable más ser que conciencia» (GW 2, p. 247).

presupuesto donde tiene lugar una distorsión del mismo» (GW 2, p. 186); por ello: «**el acuerdo es previo al desacuerdo**» (GW 2, p. 187). Gadamer hacía valer implícitamente este punto de vista al inicio de su tematización del lenguaje, en la tercera parte de *Verdad y Método,* al calificar al lenguaje de 'precondición' de la conversación. Al respecto indicaba:

> «toda conversación parte del supuesto obvio de que **los participantes en ella hablan la misma lengua.** Pues sólo cuando es posible entenderse lingüísticamente mediante el hablar mutuo puede convertirse en problema la comprensión y el entendimiento» (WuM, p. 388/463).

La posible trivialidad de esta consideración desaparece, a más tardar, cuando Gadamer subraya más adelante que «**la comunidad de un mundo** (...) es siempre **el presupuesto para que haya 'lenguaje'**» (WuM, p. 410/ 488). En este mismo sentido, Gadamer señalará en «Die Universalität des hermeneutischen Problems» que «la **'constitución lingüística del mundo'** se presenta como la conciencia sometida a la historia efectual, que **esquematiza previamente todas nuestras posibilidades de conocimiento**» (GW 2, p. 228).

Sólo desde una concepción del lenguaje como 'instrumento' que desestime el hecho de que el lenguaje «dirige previamente toda experiencia» (WuM, p. 355/ 425), podría entenderse la afirmación inicial de Gadamer como una trivialidad. Pues la presuposición de un lenguaje compartido es, dada la función de apertura del mundo de éste, al mismo tiempo, la presuposición de *un* mundo simbólicamente estructurado y compartido *en* el que los participantes en la conversación pueden hablar *sobre lo mismo* y llegar a un entendimiento.

Esta es la primacía que la experiencia del 'comprender', mediada por el lenguaje ordinario (relación sujeto-sujeto), tiene sobre la abstracción de la experiencia 'objetivante' de la ciencia. Gadamer se refiere a ésto más adelante, en un pasaje que compendia los distintos rasgos centrales de su tematización del lenguaje que hemos considerado hasta aquí:

> «Esta estructura de la experiencia hermenéutica, que tan profundamente contradice la idea de método de la ciencia, descansa, por su parte, en el **carácter de acontecer del lenguaje** que hemos expuesto detalladamente. No es sólo que el uso del lenguaje y el continuo desarrollo de los medios lingüísticos es un tipo de proceso al que ninguna conciencia individual puede enfrentarse sabiéndolo y eligiéndolo; en esa medida, es literalmente más correcto decir que el lenguaje nos habla a nosotros que que nosotros lo hablamos a él (...) Más importante aún es algo a lo que venimos apuntado reiteradamente, a saber, que **el lenguaje constituye el verdadero acontecer hermenéutico** —que es, al mismo tiempo, apropiación e

> interpretación— no como tal lenguaje, ni como gramática ni como léxico, sino **en tanto que 'da la palabra'** *(Zursprachekommen)* **a lo dicho en la tradición.** Por eso, es aquí donde puede decirse, con toda razón, que **ese acontecer no es nuestra acción con la cosa sino una acción de la cosa misma**» (WuM, p. 467/555).

Sólo desde esta perspectiva se entiende la caracterización tanto de la conversación como del entendimiento que puede tener lugar en ella, como un 'acontecer'. Ambos no son sino la prosecución de un proceso que no se encuentra a disposición de los hablantes y que, por ello, éstos sólo pueden limitarse a continuar. En este sentido, Gadamer concluirá al final de *Verdad y Método* que:

> «en cuanto que comprendemos **estamos incluidos en un acontecer de la verdad** y llegamos siempre demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer» (WuM, p. 494/585).

3) Consecuencias para la hermenéutica filosófica

Con esta reconstrucción de la concepción del lenguaje que Gadamer desarrolla en la última parte de *Verdad y Método,* puede verse la coherencia interna que mantiene con su fenomenología de la experiencia hermenéutica presentada en las partes anteriores. Sólo la concepción del lenguaje en su dimensión de apertura del mundo (compartida por los hablantes y posibilitadora del entendimiento) que Gadamer hereda de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt y —apoyándose en los puntos de vista desarrollados previamente por Heidegger— aplica a la interpretación de la experiencia hermenéutica, le permite hacer valer las ideas y motivos centrales de *Verdad y Método* que, como hemos visto, giran en torno al enfrentamiento con el 'objetivismo' historicista.

Como ya señalabamos al principio del capítulo, el común denominador de ese enfrentamiento, que vertebra *Verdad y Método,* es la pretensión de rehabilitar la autoridad de la tradición. Esto lo intenta llevar a cabo Gadamer en dos frentes distintos, los cuales, no obstante, encuentran su plausibilidad y justificación en la concepción del lenguaje que hemos intentado reconstruir hasta aquí.

(I) Por una parte, la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo trae consigo, como hemos podido constatar en todos los autores de esta tradición, tanto la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia' como la tesis, complementaria a ésta, del 'holismo del significado'. Ambas tesis rompen con la perspectiva externa,

propia de la relación sujeto-objeto, al *situar* a dicho sujeto en un mundo simbólicamente estructurado, cuya inteligibilidad le viene asegurada por la 'constitución de sentido' inherente al lenguaje que *comparte con los otros sujetos.* Dicha constitución de sentido o 'precomprensión' es la condición de posibilidad tanto del *acceso a lo intramundano* como del *entendimiento entre los hablantes;* es la responsable de la 'anticipación de sentido' de la que se nutren las interpretaciones de los hablantes y, por ello, en última instancia, también del entendimiento al que éstas permiten llegar a los participantes en la conversación. En esa medida, el 'participar' en esa constitución de sentido o, dicho de otro modo, la pertenencia a la tradición era una *conditio sine qua non* de todo comprender.

Esta concepción del lenguaje permite a Gadamer no sólo declarar a los 'prejuicios' que orientan el comprender como condición de posibilidad del mismo, sino, mediante dicha consideración, rehabilitar, al mismo tiempo, la autoridad de la tradición.

Gadamer no quiere subrayar meramente la dependencia *fáctica* de todo comprender respecto de los prejuicios del intérprete. El 'círculo del comprender' es por todos conocido y constituye, precisamente, la razón de que en el ámbito de las ciencias del espíritu se sienta la necesidad de un esclarecimiento metodológico que permita evitar dicho 'círculo'. Gadamer pretende, por encima de esto, que dichos prejuicios o, lo que es lo mismo, la conexión con la tradición, puedan ser vistos —de nuevo y a pesar de la modernidad— como «una fuente de verdad» (WuM, p. 283/346). Se trata precisamente de demostrar que, como veíamos al final del apartado anterior, «en cuanto que comprendemos, **estamos incluidos en un acontecer de la verdad** y llegamos siempre demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer» (WuM, p. 494/585).

Este punto de vista, que no es desarrollado explícitamente por Gadamer en *Verdad y Método* sino tomado de Heidegger (y dado por supuesto), se deriva directamente de la hipostatización del lenguaje en su dimensión de apertura del mundo presente ya en la concepción del lenguaje de Heidegger tras la 'Kehre'[38]. Efectivamente si el lenguaje es responsable de la apertura del mundo y, por ello, de la constitución de los entes que pueden 'aparecer' en dicho mundo, en esta 'constitución' está predeterminado lo que puede ser predicado con sentido de dichos entes y lo que no y, por ello, la verdad y falsedad de nuestro conocimiento de los mismos. Esta es la idea que subyace a la teoría de Heidegger de un sentido originario de verdad como 'Unverborgenheit' (develamiento). En

[38] Sobre esto ver mi disertación *Sprache und Welterschließung. Die linguistische Wende der Hermeneutik Heideggers,* Francfort 1994.

esta misma línea, Gadamer subraya en «Die Universalität des hermeneutischen Problems»: «En verdad, radica en la historicidad de nuestra existencia el que los prejuicios, en el sentido literal de la palabra, constituyan la orientación previa a toda nuestra capacidad de experienciar. Son preconcepciones *(Voreingenommenheiten)* de nuestra apertura al mundo y, por ello precisamente, las condiciones de que podamos experienciar algo, de que aquello con que nos encontramos nos diga algo» (GW 2, p. 224).

La 'constitución de sentido' inherente a la apertura del mundo lingüística que, como veíamos en Heidegger, determina la 'esencia' de los entes, lo que éstos son, es la última instancia de validación de nuestro saber sobre ellos; es la verdad originaria, a la que nada intramundano puede contradecir —ya que es su condición de posibilidad. En esa medida, precisamente, es un 'acontecer de la verdad'.

Sólo sobre el trasfondo de esta concepción del lenguaje (más concretamente de la 'epistemologización' de la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia), puede defenderse el sentido *normativo* en que los 'prejuicios', que guían nuestra comprensión, son, al mismo tiempo, la instancia última de validación de nuestro conocimiento, son pues, como Gadamer quiere mostrar, una 'fuente de verdad' (si no la única).

Con esta argumentación, Gadamer tiene asegurado el 'poder' *normativo* de la tradición aunque sólo sea en tanto que *'vis a tergo'*, es decir, como instancia a nuestras espaldas, equivalente destranscendentalizado de la constitución del mundo que ya no puede atribuirse a la dotación transcendental de un sujeto extramundano. Esta 'constitución del mundo' ha tenido 'ya siempre' lugar (y no de una vez por todas), 'acontece' en forma de tradición cultural y es, por ello, el correctivo de toda utopía de una 'ilustración total'. Por eso, su 'poder' «no depende de su reconocimiento» (WuM, p. 306/371) y, en esa misma medida, «llegamos demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer» (WuM, p. 494/585). Su carácter irremediablemente holista —procedente de un lenguaje igualmente holista— es, al mismo tiempo, esa «realidad (...) en la que encuentra su límite la omnipotencia de la reflexión» (WuM, p. 348/ 417).

(II) Por otra parte, la concepción del lenguaje como medio (y condición de posibilidad) del entendimiento permite a Gadamer romper con el modelo sujeto-objeto que el historicismo propone como garantía de la 'objetividad' en la comprensión de la tradición, es decir, en la experiencia hermenéutica. En la medida en que somos conscientes de que toda comprensión *es* interpretación —debido a la naturaleza simbólicamente mediada de nuestra relación con el mundo— y que dicha interpretación sólo puede nutrirse de la *precomprensión* o 'saber de fondo', desde el cual

queremos 'comprender' la tradición, se hace patente que sólo podemos *acceder* a aquello que el texto pretende decir desde nuestras propias creencias sobre la cosa, lo cual incluye nuestra actitud evaluativa respecto a la validez de la opinión del autor. La situación hermenéutica no se diferencia estructuralmente del caso normal de la conversación orientada al entendimiento. Sólo podemos confiar en que hemos interpretado correctamente (o mejor dicho, admisiblemente) si, a la luz de nuestra interpretación, resulta plausible lo que el autor quiso decir. Con respecto a esa plausibilidad (a que algo nos resulte *einleuchtend*), no es posible un comportamiento potencial —como argumentaba Gadamer. Por ello, puede aducirse, frente al ideal 'objetivista' del historicismo, que «todo comprender es siempre algo más que un mero reproducir una opinión ajena» (WuM, p. 381/454). Lo que puede comprenderse «es siempre algo más que una opinión ajena, es siempre ya una **posible verdad**» (WuM, p. 398/474).

Con esta argumentación, Gadamer obtiene de su tematización del lenguaje como medio de entendimiento (basada en el modelo de la conversación) otra importante consecuencia hermenéutica. Es lo que Gadamer llama 'anticipación de perfección' (más conocido habitualmente como 'principio de caridad hermenéutica').

Desde la perspectiva en que argumenta Gadamer, este principio hermenéutico no puede entenderse, sin embargo, sólo en el sentido habitual de una presuposición metodológica imprescindible, pero meramente formal; es decir, en el sentido de que «sólo es comprensible lo que realmente constituye una unidad perfecta de sentido» (WuM, p. 299/363). Lo que su desarrollo del modelo de la conversación (y de la apertura del mundo lingüística como condición de posibilidad del entendimiento) ha puesto de manifiesto, por encima de esa consideración habitual (procedente, en realidad, sólo de la perspectiva sujeto-objeto), es que no es posible entender al otro, comprender (o reconstruir) la argumentación que estructura su opinión, sin *tomar en serio la pretensión de verdad* que subyace a dicha argumentación y la hace posible. Pues, sólo podemos reconstruir ésta *como plausible* en la medida en que, a la luz 'de nuestra propia comprensión previa sobre el asunto', *nos resulte efectivamente plausible.* En la medida en que la tradición que intentamos comprender pretende transmitirnos una comprensión *sobre algo,* nos habla como un 'tú' en una conversacíon (por lo cual es inadecuado querer reducirla a un 'objeto' de investigación). En consecuencia, las condiciones que guían el logro del entendimiento en una conversación son estructuralmente iguales para el caso de la interpretación de la tradición. De este modo puede afirmar Gadamer que, si se tiene en cuenta que el entendimiento mutuo en una conversación se vuelve imposible si los participantes en ella —abandonando la orientación al entendimiento— adoptan una perspectiva

externa a la conversación, desde la cual el otro es más bien 'explicado' que 'comprendido'[39], resulta claro que en el caso genuino de la experiencia hermenéutica:

> «sólo el fracaso del intento de considerar **verdadero** lo dicho conduce al esfuerzo de 'comprender' el texto como la opinión de otro, psicológica o históricamente» (WuM, p. 299/364).

Sin embargo, lo que Gadamer contrapone a continuación al 'fracaso' de la interpretación va indudablemente más allá de los supuestos inherentes a la búsqueda de entendimiento en la conversación. Gadamer añade:

> «El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar su opinión completamente sino también de que lo que dice es **la completa verdad**» (WuM, p. 299/ 364).

Esta consideración, que indudablemente corresponde a la intención de Gadamer de rehabilitar *la autoridad de la tradición,* no encuentra, sin embargo, la justificación que Gadamer pretende extraer de su reconstrucción del modelo de la conversación. Efectivamente, como le ha sido repetidamente criticado, la alternativa que Gadamer ofrece aquí no puede aplicarse al caso normal de la conversación orientada al entendimiento. La simetría presupuesta en dicha situación (de la que Gadamer obtenía precisamente sus argumentos para disolver la asimetría inherente al modelo sujeto-'objeto' de investigación). En consecuencia, las condiciones que guían el entendimiento o bien al reconocimiento de que la opinión del 'tú' es 'toda la verdad'. En esa medida, como veremos en el próximo capítulo al analizar la crítica de Habermas a Gadamer al respecto, el modelo de la conversación orientada al entendimiento, en el que se asienta la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer, puede volverse precisamente contra él.

---

[39] Con esta contraposición entre explicar/comprender —a la que Gadamer apunta siempre que utiliza el término 'comprender' entrecomillado—, intentamos reproducir la oposición que Gadamer plantea en su reconstrucción del modelo de la conversación entre un comprender en el que el otro es tomado en serio en su pretensión, en lo que quiere decir, y un 'comprender' en el sentido de «überschauen»; para este término no hemos encontrado una traducción adecuada en la medida en que en español sólo hay un equivalente en el contexto cotidiano en el que hablamos de 'haber calado al otro', 'haberle visto venir', 'adivinar sus intenciones', etc. En este sentido apunta Gadamer que: «Wenn zwei einander verstehen, so heißt das ja nicht, daß einer den anderen 'versteht', d.h. überschaut» (WuM, p. 367). En la medida en que esa diferencia puede remitirse a una diferencia entre perspectiva externa/interna a la conversación usamos la contraposición terminológica acuñada para dicha diferencia, es decir, la oposición explicar/comprender.

La reconstrucción gadameriana de ese modelo no se dirige, como hemos visto, a situarnos en una relación *simétrica* con la tradición sino, precisamente, a restituir la autoridad que ésta ha perdido desde la Ilustración. La razón de que Gadamer crea poder llevar a cabo esta tarea apelando, contra el 'objetivismo' historicista, al *telos* del entendimiento subyacente al modelo de la conversación, responde a otras premisas, distintas a las extraíbles de la lógica inherente a la conversación orientada al entendimiento (y que ya hemos considerado al hilo de su tematización del lenguaje como responsable de la apertura del mundo y de la consiguiente caracterización de la conversación como 'acontecer'); estas premisas, de origen heideggeriano, son en realidad las que apoyan su suposición de que una vez *tomada en serio* la pretensión de verdad de la tradición no podemos menos que *reconocer la autoridad de la misma.*

Si nos remitimos al contexto en que Gadamer se refiere a la 'rehabilitación de autoridad y tradición', queda claro que éste apela, para extraer el momento de autoridad propio de la tradición, al «significado normativo del pasado» (WuM, p. 290/354) —el cual «es destruido por la razón histórica que se ha vuelto soberana» (ibid.). Gadamer presupone, con ello, que la tradición con la que tiene que ver el intérprete está caracterizada por el «modo preeminente *(ausgezeichnete)* del ser histórico» (WuM, p. 292/ 356) contenido en el significado normativo de 'lo clásico'; es decir, por «la preeminencia histórica de la **preservación** que, en una **acreditación** constantemente renovada, muestra una **verdad**» (ibid.).

Esta 'preeminencia' de la tradición no depende del entendimiento en la conversación (al menos, en el sentido de que pudiera 'decidirse' en función de éste) sino que —y ahí radica la rehabilitación de la 'autoridad' de la misma— está decidido de antemano. Esto queda de manifiesto en la explicación del sentido normativo de lo clásico que ofrece Gadamer:

> «es clásico lo que hace frente a la crítica histórica porque su **dominio** histórico, el **poder vinculante de su validez** transmitida y conservada, **es previo a toda reflexión** histórica y se mantiene firme en ésta». (WuM, p. 292/356).

Y es que, a pesar de los esfuerzos de Gadamer por convencernos de que «autoridad no tiene nada que ver en absoluto con obediencia sino con *conocimiento*» (WuM, p. 284/347), aquella tiene algo que la diferencia específicamente de éste —y que es precisamente lo que, según Gadamer, necesita rehabilitación. Éste explica a continuación:

> «lo consagrado por procedencia y tradición tiene una autoridad que se ha vuelto anónima y nuestro ser histórico finito está determinado por el

hecho de que la autoridad de lo transmitido —y **no sólo lo evidente por razones**— ejerce siempre poder sobre nuestro actuar y nuestro comportamiento. (...) Precisamente **eso es lo que llamamos tradición: ser válido sin fundamentación**» (WuM, p. 285/348).

Para entender qué es exactamente lo que Gadamer quiere rehabilitar, y en qué sentido va más allá de lo aceptable por razones, hay que tener en cuenta dos supuestos centrales que vertebran *Verdad y Método:*

(I) Por una parte, como ya pudimos ver en el apartado anterior, Gadamer extraía de la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo (y la tesis inherente a ésta de 'la preeminencia del significado sobre la referencia') una autoridad 'normativa' de la tradición, en la medida en que ésta pasaba a ser la instancia sustituidora del sujeto transcendental en sus capacidades 'constitutivas' del mundo y de lo intramundano.

Si se tiene esto en cuenta, resulta claro que, precisamente porque la tradición es la instancia en la que se conserva y se transforma la apertura lingüística del mundo que 'ya siempre' ha tenido lugar a espaldas de los sujetos (los cuales se encuentran, por ello, permanentemente determinados por ella), el contacto explícito con esa tradición, el intento de comprenderla (que es, pues, al mismo tiempo, un autocomprenderse), tiene que traer consigo el *reconocimiento de la autoridad normativa que ésta tiene respecto de nuestra propia comprensión del mundo actual.* Ella misma es un 'acontecer de la verdad' que ha determinado 'siempre ya' aquello que nos puede parecer plausible o absurdo, convincente o descabellado y, en esa medida, en última instancia también, aquello que podemos reconocer como verdadero frente a lo falso.

(II) Por otra parte, como ya indicamos anteriormente, Gadamer comparte el sentido enfático de verdad como 'Unverborgenheit' (develamiento) de Heidegger en el que lo *verdadero* va más allá de la corrección del enunciado y es equiparable a lo 'significativo' *(sinnvoll).*

Sólo si se tiene en cuenta esta presuposición esencial para la tarea explícita de *Verdad y Método,* es decir, para el intento de salvar un sentido de 'verdad', que va más allá de la verdad científica, queda claro que la 'autoridad' a que se refiere Gadamer no procede de una superioridad del razonamiento, esto es, del conocimiento en sentido estricto. Nada más lejos de la intención de Gadamer que situar su interpretación de la hermenéutica en el ámbito propiamente científico de la orientación hacia lo que es el caso. Que su hermenéutica no pretende competir con la ciencia arrogándose una superioridad con respecto a ella es repetido insistentemente por Gadamer a lo largo de *Verdad y Método.*

Esto queda puesto de manifiesto explícitamente por Gadamer en su «Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik» al señalar que

> «la presuposición fundamental de la tarea hermenéutica fue, desde siempre, la de la apropiación de un **sentido** superior» (GW 2, p. 264).

Si tenemos en cuenta esta consideración —que podemos encontrar ya en las referencias finales de *Verdad y Método,* según las cuales al 'sentido transmitido' por la tradición le es propio el momento de verdad inherente a todo lo 'significativo', el ser 'evidente' *(einleuchtend)*—, queda claro que el momento de 'verdad' que Gadamer, igual que Heidegger, quiere salvar para aquellos fenómenos culturales que *van más allá del conocimiento* científico (la experiencia estética o religiosa, la apropiación de la historia, de la tradición, etc.) no es el procedente de una orientación cognitiva hacia lo que es el caso; es decir, no guarda necesariamente una conexión interna con la argumentación por razones, sino que —como vimos en su explicación de la especificidad de la experiencia del 'tú'— pertenece más bien al ámbito de lo 'moral' (en el sentido lato del término en que es utilizado por Gadamer).

El reconocer al otro, reconociéndose en él, por la mutua pertenencia a la (misma) tradición, era ya, en la explicación de la lógica de la conversación, aquél momento que Gadamer subrayara como no producible mediante la conversación misma, sino necesariamente perteneciente a las condiciones que han de estar dadas para que el entendimiento sea posible. Conectando con su suposición de un 'acuerdo sustentador', condición de posibilidad de todo entendimiento entre los participantes en la conversación, Gadamer explicará más adelante en su «Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik» que «siempre que es posible el **entendimiento** está presupuesta la **solidaridad**» (GW 2, p. 269).

En la medida en que a la tradición a que uno pertenece le subyace un 'acuerdo sustentador', que hace posible el autoesclarecimiento (ético) de los individuos pertenecientes a ella, dicha tradición encierra una 'verdad' que va más allá del conocimiento y el razonamiento y constituye la fuente de la solidaridad (o, lo que es lo mismo, de la identidad) de un grupo que se reconoce en ella. Esta orientación ética (y no meramente cognitiva), con que Gadamer tematiza la experiencia hermenéutica, quedaba patente ya en su argumentación contra la posibilidad de comprender al 'tú', o a la tradición, desde una actitud objetivista. Gadamer establecía la equivalencia entre ambas situaciones en los siguientes términos:

> «Es como en la relación entre el yo y el tú. El que mediante reflexión se sitúa fuera de la reciprocidad de una relación semejante la altera destruyendo su **vinculatividad ética.** ***Del mismo modo*** *destruye el que*

mediante reflexión se sitúa fuera de la relación vital con la tradición el ***verdadero sentido*** *de ésta*» (WuM, p. 366/437).

Es desde esa perspectiva ética, desde la que se vuelve accesible el sentido enfático de 'entendimiento' al que está apelando Gadamer al reconstruir la experiencia del 'tú' como una 'dialéctica del reconocimiento' (y, que, igualmente, está presuponiendo como paradigmático para el caso de la apropiación de la tradición). Sólo teniendo ésto en cuenta, puede entenderse la consideración de Gadamer que citábamos anteriormente:

> «el **entendimiento** en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino **una transformación hacia lo común, tras la cual ya no se sigue siendo el que se era**» (WuM, p. 384/458).

La cuestión que permanece abierta, a pesar de estas consideraciones, es la de si puede hacerse valer ese entendimiento 'sin razones', procedente del sentimiento de pertenencia a la tradición que se moviliza en la 'apropiación' de la misma (tras la cual 'ya no se sigue siendo el que se era'), recurriendo al modelo de la conversación orientada al entendimiento.

Como veremos en el próximo capítulo, y ya hemos apuntado, la dificultad a que se enfrenta este intento radica en querer apelar a una situación en la que el entendimiento pasa por el *asentimiento explícito* de los participantes en la conversación sin sufrir, al mismo tiempo, la indeseada consecuencia de que la indisoluble conexión entre significado y validez (entre comprender y enjuiciar), que Gadamer ha mostrado como inherente a dicha situación, en lugar de apoyar la asimetría necesaria para una rehabilitación de la autoridad ponga precisamente de relieve el origen de la simetría que, muy probablemente, trajo como consecuencia la pérdida de autoridad que Gadamer tanto lamenta.

SEGUNDA PARTE

La concepción del lenguaje de la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas

La concepción del lenguaje que subyace a la teoría de la acción comunicativa de Habermas puede considerarse, vista retrospectivamente, como un desarrollo y profundización de la perspectiva inaugurada por la tradición alemana de filosofía del lenguaje que, en sus rasgos generales, hemos expuesto hasta aquí.

Sin embargo, la complejidad que encontramos en dicho desarrollo y que responde a un nivel de elaboración teórica incomparablemente mayor que el de los autores que hemos tratado hasta el momento, se debe, sin duda, a la recepción (y aprovechamiento) que Habermas hace de la otra tradición importante de filosofía del lenguaje de este siglo, es decir, la anglosajona[1], cuyo utillaje analítico y conceptual es indudablemente más elaborado que el de la tradición alemana.

La importancia de estas dos tradiciones en lo que ha sido llamado el 'giro lingüístico de la Teoría Crítica'[2], llevado a cabo por Habermas, es reconocida explícitamente por éste al referirse, retrospectivamente, a la evolución de su propio planteamiento en el prólogo a la segunda edición de *La lógica de las ciencias sociales.* Habermas señala:

> «Mi apropiación de la **hermenéutica** y de la **filosofía analítica** me condujo entonces [en los años setenta, C.L.] a la convicción de que la Teoría Crítica de la sociedad tenía que liberarse de la conceptuación de la filosofía de la conciencia, de las categorías básicas de la tradición filosófica que se remonta a Kant y Hegel» (ZLS, p. 7/14)[3].

---

[1] Vamos a referirnos a la tradición de filosofía del lenguaje inaugurada por Frege y Russell con el calificativo neutral de 'anglosajona', en lugar de 'analítica', en la medida en que los autores que, en nuestro contexto, resultarán relevantes (Quine, Putnam, etc.) han de considerarse más bien como representantes de la evolución 'postanalítica' de dicha tradición, resultante de una profunda crítica interna a los supuestos básicos de la misma.

[2] Ver al respecto el artículo de A. Wellmer: «Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der kritischen Theorie», en: U. Jaeggi/A. Honneth (eds.): *Theorien der historischen Materialismus,* Francfort 1977, pp. 465-500.

[3] Las citas de las obras de Habermas proceden de la traducción española de M. Jiménez Redondo (a excepción del artículo titulado «Entgegnung» que no está traducido). Sólo en algunos casos aislados introducimos alguna modificación en éstas para mantener la continuidad terminológica con las traducciones de los otros capítulos. Después de las citas señalamos la página de la edición alemana y, en segundo lugar, la de la traducción española, como ya hicimos en el capítulo anterior. Las abreviaturas que vamos a utilizar de las obras de Habermas son las siguientes:

— ZLS: *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Francfort [5]1982;
— VETKH: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort 1984;
— TKH: *Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort 1981;
— DM: *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Francfort 1985;

A pesar de la importante apropiación que Habermas ha llevado a cabo de diversos planteamientos de la filosofía del lenguaje anglosajona, su concepción del lenguaje viene determinada indudablemente por las premisas básicas desarrolladas en la tradición alemana (especialmente en el planteamiento de Humboldt y el de Gadamer)[4], las cuales no pueden considerarse del mismo modo determinantes en la tradición anglosajona.

Desde la perspectiva de lo analizado hasta aquí, puede considerarse que la concepción del lenguaje elaborada por Habermas se sitúa en una posición intermedia entre la de Humboldt y la de Gadamer. Y ello, en la medida en que su posición crítica con respecto a este último le lleva a reivindicar aspectos centrales de la concepción de Humboldt (como el universalismo y el formalismo) que en la crítica de la hermenéutica a este último habían sido decididamente rechazados. El resultado de este intento es, sin duda, un planteamiento que, en lo que se refiere a su complejidad y a su alcance, no tiene parangón con el de los autores que hemos tratado anteriormente.

No obstante, el desarrollo concreto que Habermas ha llevado a cabo hasta el momento de dicho planteamiento adolece de una *unilateralidad* específica: se limita a considerar el lenguaje en su dimensión *comunicativa* dejando de lado la dimensión *cognitiva* del mismo. Esta unilateralidad ha traído consigo el que Habermas, hasta bien entrados los años ochenta, no se viera confrontado con la problemática que, como hemos podido ver, acompaña a esta tradición desde sus inicios, a saber, la hipostatización del lenguaje inherente a la consideración de éste como responsable de la apertura del mundo.

Esta problemática, que determina el debate actual sobre racionalidad (y nutre las posiciones de crítica total de la razón), ha sido puesta de relieve por una peculiar convergencia de las distintas corrientes filosóficas de este siglo, tanto de la filosofía del lenguaje anglosajona en su etapa 'postanalítica' (Quine, Davidson, Putnam, Goodman) como del postestructuralismo (Derrida, Foucault) o neopragmatismo (Rorty), que han venido a coincidir

— ND: *Nachmetaphysisches Denken,* Francfort 1988;

— Ent: «Entgegnung», en: Honneth, A./Joas, H. (eds.): *Kommunikatives Handeln,* Francfort 1988.

[4] Sobre esto, Habermas señala en la entrevista mantenida con A. Honneth, E. Knödler-Bunte y A. Widmann en 1981 (en: *Die neue Unübersichtlichkeit,* Francfort 1985): «debo a la recepción de la teoría del lenguaje tanto en su versión hermenéutica como analítica o, mejor dicho: a una lectura de Humboldt ilustrada por la filosofía analítica, la intuición central que he explicitado en mi *Teoría de la acción comunicativa*; es decir, la intuición de que a la comunicación lingüística le es inherente el telos del entendimiento recíproco. Con ese hilo conductor se llega a un concepto de racionalidad comunicativa» (p. 173).

con algunas de las ideas centrales desarrolladas tradicionalmente por la hermenéutica[5]. Esta convergencia puede retrotraerse (si excluímos el caso de la tradición anglosajona de filosofía del lenguaje) a un motivo central, característico de estas corrientes, a saber, una crítica global de la razón, que radicaliza la destranscendentalización inherente al 'giro lingüístico' abogando por un contextualismo absoluto. La *irrebasabilidad* de las 'perspectivas del mundo' inherentes a los lenguajes naturales convierten toda posición universalista en una mera ilusión, a saber, en un intento imposible de escapar al horizonte del lenguaje adoptando la perspectiva 'del ojo de Dios' —por expresarlo en términos de Putnam. El 'giro lingüístico' en cuanto tal parece, pues, dar la razón a la posición contextualista.

El enfrentamiento de Habermas a estas posiciones desde mediados de los años ochenta (en: *El Discurso filosófico de la modernidad* y en *Pensamiento postmetafísico*) permite ver con claridad las consecuencias de esa unilateralidad con que, en nuestra opinión, Habermas ha desarrollado su planteamiento: desde la concepción del lenguaje presupuesta por él y tal y como ha sido elaborada hasta el momento, no parece posible dar una respuesta convincente al desafío que trae consigo la hipostatización del lenguaje inherente a la consideración de éste en su función de apertura del mundo.

---

[5] Así como en el caso de estas tres últimas posiciones la influencia del planteamiento del último Heidegger es indiscutible y, en esa medida, resulta comprensible el surgimiento del problema de la función apertura del mundo del lenguaje en las mismas, en el caso de la filosofía del lenguaje anglosajona, no puede buscarse un origen semejante. Esta tradición se enfrenta a dicha problemática como resultado de una evolución interna.

Considerada a grandes rasgos y visto desde la perspectiva que venimos revisando, podemos señalar que la tradición anglosajona parte de la concepción del lenguaje como 'instrumento' inherente al ideal de elaboración de un lenguaje perfecto o, como lo denominaba Gadamer, de una 'characteristica universalis' (Russell, Carnap o el primer Wittgenstein); sólo en la evolución posterior que rompe con esta idea y liga su análisis a una explicación del funcionamiento de los lenguajes naturales tiene lugar el cambio de perspectiva que ya caracterizaba la posición de la tradición alemana de filosofía del lenguaje, es decir, el paso de la perspectiva externa de un observador frente a un lenguaje entendido como 'sistema de signos' a la perspectiva interna de los participantes en la comunicación que disponen de un lenguaje compartido (cfr. K.-O. Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* Bonn 1963, p. 5 y ss.). Y sólo desde esta perspectiva se vuelve accesible la problemática inherente a la dimensión de apertura del mundo del lenguaje. Esta problemática es tratada en esta tradición bajo el rótulo de 'meaning holism' y ha supuesto un desafío importante a las pretensiones teóricas que caracterizaban tradicionalmente a la misma (la elaboración de una teoría del significado, de la referencia, de la verdad, etc.).

Esta convergencia puede alentar la sospecha de si el origen de la problemática inherente a la consideración de la función de apertura del mundo del lenguaje, dado su alcance (es

Para hacer plausible esta afirmación, vamos a reconstruir, en sus rasgos centrales, la concepción del lenguaje subyacente a la teoría de la racionalidad comunicativa desarrollada por Habermas. Este desarrollo se caracteriza, como señalábamos antes, por la consideración del lenguaje exclusivamente desde la dimensión *comunicativa* del mismo, es decir, como *medio para el entendimiento* (cap. IV).

La tematización que Habermas lleva a cabo desde esa perspectiva conecta, por ello, directamente con la concepción del lenguaje desarrollada por Gadamer en *Verdad y Método.* Aunque Habermas intentará hacer valer aspectos que éste no ha tomado en cuenta (IV.1.), se encontrará también con dificultades, en relación con el formalismo y el universalismo (que diferencian su posición de la de aquél) (IV.2.), las cuales le llevarán a modificar algunos supuestos iniciales (IV.3.). A partir de estas modificaciones, presentes ya en la *Teoría de la acción comunicativa,* empieza, sin embargo, a hacerse visible la debilidad del planteamiento de Habermas respecto a la problemática de la función de apertura del mundo del lenguaje (IV.4.). Revisando las propuestas de solución que Habermas ofrece para esta problemática se hará patente que la aceptación de determinadas premisas fundamentales de la concepción del lenguaje de la hermenéutica impide dar una respuesta adecuada al contextualismo inherente a la consideración del lenguaje en su dimensión de apertura del mundo.

Con el desarrollo que Habermas lleva a cabo de la dimensión comunicativa del lenguaje, pueden hacerse valer, como veremos más adelante, importantes puntos de vista que en el planteamiento de Gadamer o bien no eran considerados (como el potencial crítico inherente a la acción orientada al entendimiento) o bien eran tratados desde una perspectiva unilateral (debido a la asimetría presupuesta por Gadamer entre los participantes en la conversación)[6]. Sin embargo, este desarrollo

---

decir, ya que parece dominar todo el espectro de posiciones filosóficas actuales), no estará en el 'giro lingüístico' mismo que ha tenido lugar en este siglo y que, por el momento, parece irrenunciable.

En nuestra opinión, el común denominador de esta convergencia no es, en realidad, el 'giro lingüístico' en cuanto tal, sino una hipostatización del lenguaje, que éste ha traído consigo y que tendría que ser evitada por todo planteamiento que no quiera renunciar de principio a la pretensión teórica en cuanto tal. Un apoyo a esta posición puede encontrarse en los desarrollos que autores de la tradición anglosajona han elaborado en los últimos decenios, dirigidos a combatir toda hipostatización del lenguaje sin renunciar al 'giro lingüístico' mismo. Nos referimos a los desarrollos de una teoría de la referencia 'directa' por parte de Putnam, Kripke, Donnellan, Kaplan, etc., que consideraremos al final de este trabajo.

[6] La posición crítica que Habermas mantiene con respecto a Gadamer puede encontrarse en los artículos de Habermas titulados «Zu Gadamers *Wahrheit und Methode*» y «Der

no es suficiente para defender la perspectiva *universalista* inherente a su teoría o, lo que es lo mismo, la pretensión de que el análisis de la acción orientada al entendimiento, en cuanto tal, sea entendido como una teoría de la *racionalidad comunicativa.* Con este análisis Habermas asume, en nuestra opinión, las premisas centrales de la concepción del lenguaje de la tradición hermenéutica y, por ello, pese a las correcciones internas (sin duda fundamentales), no puede responder a un desafío cuyo origen se remonta a esas premisas mismas.

Ahora bien, en una consideración más detenida de las escasas referencias que encontramos en su teoría a la dimensión *cognitiva* del lenguaje (que, como ya hemos visto, es precisamente el nivel en el que se plantea la problemática de la función de apertura del mundo lingüística, en cuanto tal, y por ello también el único nivel en el que puede buscarse una solución a la misma) podemos localizar el lugar teórico en el que su concepción del lenguaje podría separarse de la de la hermenéutica y, con ello, la perspectiva desde la que quizá podría darse una respuesta satisfactoria a esta problemática. Para ello, revisaremos los supuestos que permiten a Habermas introducir la noción de 'discurso' (que, por su sentido normativo, distingue específicamente su análisis de la acción orientada al entendimiento del de Gadamer) en el primer capítulo de la *Teoría de la acción comunicativa.* Allí encontraremos una conexión genuina entre el lenguaje y la capacidad de aprendizaje cognitivo que, pese a su importancia en la construcción teórica de Habermas, no es desarrollada —ni percibida— por éste (debido, sin duda, a su 'olvido' sistemático de la dimensión cognitiva del lenguaje) y que apunta en la dirección desde la cual, en nuestra opinión, podría mostrarse la insostenibilidad de la hipostatización de la función de apertura del mundo del lenguaje (cap. V).

Para hacer plausible este punto de vista que dirige nuestra interpretación, nos apoyaremos en la perspectiva inaugurada en estos últimos decenios por algunos representantes de la tradición anglosajona como respuesta a esta misma problemática (es decir, a la hipostatización del lenguaje que, hasta el momento, ha acompañado al 'giro lingüistico') y que se aglutina en torno a lo que ha sido llamado la 'nueva' teoría de la referencia o, como preferimos llamarla nosotros, la teoría de la referencia 'directa'[7] (Putnam, Donnellan, Kripke, Kaplan, etc.).

Universalitätsanspruch der Hermeneutik» (en: Habermas (1982)). De este último escrito nos ocuparemos más adelante (IV.I.).

[7] Esta denominación, que procede de N. Salmon (ver Salmon (1981)), nos parece más adecuada que la expresión habitual 'teoría causal de la referencia', pues ni en la perspectiva

Esta teoría viene a rehabilitar la *función designativa* del lenguaje —que, como hemos podido comprobar, es dejada de lado sistemáticamente por la tradición alemana de filosofía del lenguaje (y también por Habermas)— al mostrar su conexión interna con la posibilidad de *aprendizaje cognitivo* (V.2.). Desde esta perspectiva se hace patente la insostenibilidad de la tesis central inherente a la consideración del lenguaje como responsable de la apertura del mundo, a saber: la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia' y, por ello, las razones de las dificultades internas que surgen en el intento de defender dicha tesis (V.1.). Sólo desde un cuestionamiento de la misma es posible dar una respuesta a por qué el lenguaje no sólo no puede ser hipostatizado en un demiurgo, que acontece como un destino y predetermina todo proceso intramundano, sino que ha de considerarse como un elemento esencial en los procesos de aprendizaje intramundanos mismos (V.3.).

---

de Putnam ni en la de Donnellan (los autores en que nos apoyamos principalmente) puede encontrarse la suposición (quizás válida para el caso de Kripke) de que el mecanismo de la causalidad pueda servir de paradigma para la explicación de la fijación de la referencia.

CAPÍTULO IV

El lenguaje como medio de entendimiento: el uso comunicativo del lenguaje

La importancia del lenguaje en el planteamiento de Habermas no puede valorarse adecuadamente si nos limitamos a situar a éste en el marco de aquellas corrientes filosóficas que han sido artífices del 'giro lingüístico' en este siglo. Y ello en la medida en que el rol sistemático que el lenguaje ocupa en su teoría no resulta solamente de las ventajas (metodológicas y conceptuales) que el paradigma del lenguaje, en cuanto tal, presenta frente al paradigma de la conciencia (limitado a la relación sujeto-objeto, sobrecargado con las dificultades metodológicas de la introspección o el intuicionismo, etc.). El 'giro lingüístico' que Habermas lleva a cabo en los años setenta no puede entenderse simplemente como una peculiar manera de proseguir la labor filosófica con otros medios, sino que posee una importancia sustancial: en el uso comunicativo del lenguaje Habermas descubre una racionalidad específica que le permite llevar a cabo dos tareas fundamentales (de las que la Teoría Crítica, en su opinión, había quedado deudora), por una parte, superar el estrecho concepto de 'racionalidad instrumental' —dominante tanto en teoría de la ciencia como en teoría de la sociedad— y, por otra, dar una respuesta convincente a la cuestión central de toda teoría de la sociedad, a saber, la de cómo es posible el orden social.

Para ello, Habermas se apoya en la concepción del lenguaje elaborada por la tradición alemana de Hamann-Herder-Humboldt que llega hasta Gadamer, donde el lenguaje no es considerado meramente como un 'instrumento', como un «medio sin propiedades» (ND, p. 200/200) para la transmisión de información, ni es reducido a la objetivación implícita en la abstracción de la 'estructura del lenguaje' respecto de la 'praxis del habla', sino, por el contrario, donde «la conversación es el centro del lenguaje» (Ent, p. 328).

El modelo de la conversación dirigida al entendimiento constituye, pues, el paradigma de uso del lenguaje en la teoría articulada por Habermas, como ya lo fuera tanto para Humbodlt como para Gadamer.

El análisis habermasiano de dicho modelo podríamos caracterizarlo, sobre el trasfondo de lo visto hasta aquí, como un paso progresivo de:

— una perspectiva inicial (desarrollada en los años setenta), en la que Habermas, de forma similar a Humboldt, concibe la interacción orientada al entendimiento como un proceso de logro de intersubjetividad entre los hablantes dependiente, básicamente, de las presuposiciones pragmático-formales del habla (IV.2.), a
— la perspectiva desarrollada en los años ochenta, en la que se restaura la dialéctica (que ya encontrábamos en el planteamiento de Gadamer) entre una intersubjetividad a producir mediante la interacción orientada al entendimiento y, por otra parte, también 'ya siempre producida' merced al 'mundo de la vida' compartido por los hablantes —el cual, en tanto que 'contrapeso conservador', frena los altos riesgos de disenso inherentes a la acción orientada al entendimiento (IV.3).

Este cambio progresivo de perspectiva responde, como vamos a intentar mostrar, a necesidades internas a la propia teoría y, en esa medida, ha de ser visto como una evolución irrenunciable y de ningún modo casual.

Sin embargo, al hilo de esa evolución, irán surgiendo problemas (similares a los que se planteaban con el paso de la tematización de Humboldt a la de Gadamer) para los que el desarrollo de la teoría de Habermas, como señalábamos antes, no dispone de una respuesta aceptable. Esto se debe, en nuestra opinión, al hecho de que éste se apoya en la misma concepción del lenguaje que los autores que hemos tratado hasta aquí y, en esa medida, no puede escapar a las conclusiones que, como hemos visto en la tematización de Gadamer, no son sino consecuentes (dadas las premisas de partida), pero de las que Habermas sólo se ha ido haciendo consciente progresivamente, al hilo del desarrollo de su propia teoría. Con esto no queremos decir que el origen de la problemática a que nos referimos pueda remitirse a una paradoja interna a la teoría de Habermas o a un callejón sin salida a que hubiera llegado ésta. El desencadenante ha de situarse, en realidad, en la decisiva influencia que el planteamiento del último Heidegger ha ejercido en las distintas corrientes filosóficas de la segunda mitad de este siglo (no sólo en Alemania sino fundamentalmente en Francia y Estados Unidos). Esta influencia, que, como indicamos antes, se ha puesto de manifiesto en una cierta 'sospecha' generalizada frente a la 'razón', es la que ha confrontado a Habermas con el problema de responder desde su teoría de la racionalidad comunicativa

al desafío que dicha sospecha ha traído consigo. Y aquí es donde, como veremos a continuación, la teoría de Habermas muestra una peculiar debilidad, cuya lógica interna vamos a intentar mostrar a lo largo de este capítulo.

Para analizar los pasos que constituyen la evolución del tratamiento de la dimensión comunicativa del lenguaje como medio de entendimiento ofrecido por Habermas, nos vamos a referir, en primer lugar, a su artículo «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», no sólo porque éste es uno de los primeros escritos en que puede encontrarse *in nuce* el proyecto de una teoría de la acción comunicativa, sino sobre todo porque en él puede verse la génesis de esta teoría desde el enfrentamiento explícito al punto de vista elaborado por Gadamer en *Verdad y Método.*

En este enfrentamiento, Habermas señala ya las dificultades inherentes al planteamiento hermenéutico y, también, el camino a seguir para evitarlas. Por ello, su revisión nos permitirá valorar, al final del capítulo, en qué medida el desarrollo que Habermas ha llevado efectivamente a cabo de la teoría proyectada en este escrito puede escapar a dichas dificultades o requiere una reelaboración de algunos supuestos de partida.

1. La recepción de la concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica»

Para poder valorar la recepción habermasiana de la concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica contenida en el artículo «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» (en el que Habermas se enfrenta a las tesis expuestas por Gadamer en su artículo titulado «La universalidad del problema hermenéutico»[1]) es quizá conveniente referirnos brevemente a un escrito anterior en el que Habermas se ocupa ya del planteamiento hermenéutico, a saber, su informe bibliográfico titulado «La lógica de las ciencias sociales» (1967).

En este escrito, Habermas pone explícitamente de manifiesto la superioridad de la concepción del lenguaje propia de la hermenéutica filosófica frente a la presupuesta tanto por la 'fenomenología del mundo de la vida' elaborada por A. Schütz (a partir del planteamiento de Husserl) como por el 'análisis positivista del lenguaje' (en las dos etapas de su evolución ejemplificadas por el primer y el segundo Wittgenstein).

Si situamos las referencias de Habermas al respecto en el contexto de lo visto hasta aquí, podríamos considerar que, en su opinión, dicha

[1] En: *Hermeneutik II,* Gesammelte Werke Bd. 2, pp. 219-231.

superioridad resulta de la superación de la concepción del lenguaje como 'instrumento' subyacente a estas dos últimas posiciones. Esa superioridad constituye a su vez el implícito denominador común de las críticas explícitas de Habermas a ambas tendencias:

— respecto a la sociología comprensiva de orientación fenomenológica, la crítica fundamental se centra en subrayar que ésta permanece atrapada en el *paradigma de la filosofía de la conciencia,* en la medida en que considera al lenguaje como un 'sistema de signos', entre otros, retrotraíble a la operación apresentativa de un yo transcendental (ZLS, p. 239-40/202-3);
— respecto al análisis positivista del lenguaje, la crítica se centra en que, explícitamente en el caso del primer Wittgenstein, pero implícitamente también en el caso del segundo Wittgenstein, dicho análisis permanece atrapado en los límites del modelo de los lenguajes formalizados, es decir, en la consideración, típicamente *empirista,* del lenguaje como un sistema de signos para la transmisión de información (ZLS, p. 279/234-35).

Sobre el trasfondo de la consideración instrumentalista del lenguaje tanto de la filosofía de la conciencia como del empirismo, Habermas muestra a continuación la superioridad de la concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica. En la caracterización de esa superioridad que Habermas ofrece en contraposición explícita con el planteamiento del último Wittgenstein, pueden verse, al mismo tiempo, los rasgos centrales de la concepción del lenguaje que Habermas comparte con la hermenéutica filosófica. Habermas señala:

> «La intersubjetividad de la comunicación en un lenguaje ordinario la liga Wittgenstein a la validez intersubjetiva de reglas gramaticales: seguir una regla significa aplicarla de forma idéntica. La equivocidad del lenguaje ordinario y la inexactitud de sus reglas es apariencia (...) Para aquél que, para analizar el lenguaje, parta de la autorreflexión del lenguaje cotidiano, lo obvio es lo contrario. La univocidad de los lenguajes de cálculo se debe a su **estructura monológica,** es decir, a una construcción que **excluye la conversación.** Los plexos estrictamente deductivos permiten inferencias pero no **comunicaciones.** Los **diálogos** se sustituyen en todo caso por **transmisión de información.** Sólo los lenguajes exentos de diálogo y conversación poseen un orden perfecto. Los lenguajes ordinarios son imperfectos y no garantizan univocidad alguna. De ahí que la **intersubjetividad** de la comunicación en el lenguaje ordinario sea siempre **discontinua. Existe porque en principio es posible el acuerdo, no existe porque, en principio, es necesario el**

entendimiento. La comprensión hermenéutica se pone en marcha en estas fisuras; compensa la **discontinuidad de la intersubjetividad**» (ZLS, p. 279-80/234-35).

La perspectiva desde la que es posible una descripción semejante de la 'peculiaridad' del lenguaje ordinario (frente a cualquier otro sistema de signos), como medio en el que tiene lugar el entendimiento (y, por tanto, como instancia garantizadora de la intersubjetividad), es el trasfondo común que Habermas comparte no sólo con Gadamer sino también —como resulta evidente a la luz de los capítulos anteriores— con la tradición de Hamann-Herder-Humboldt.

Sólo teniendo en cuenta este trasfondo de presuposiciones comunes, se puede valorar el enfrentamiento con el planteamiento de la hermenéutica filosófica, que Habermas lleva a cabo en su artículo «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», como un intento de desmarcarse de la posición de Gadamer, no para *romper* con la concepción básica del lenguaje de éste (IV.1.1.) sino, por el contrario, para mejorarla en sus déficits estructurales (IV.1.2.).

1) La superioridad de la concepción no objetivista del lenguaje de la hermenéutica

El contexto en el que Habermas se apropia del planteamiento de la hermenéutica filosófica está constituído por las reflexiones metodológicas orientadas a una 'fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje' iniciadas ya a finales de los años sesenta, de las cuales es representativo su artículo «La lógica de las ciencias sociales». En este artículo Habermas ya situaba el rendimiento fundamental de la hermenéutica filosófica en su «magnífica crítica (...) a la autocomprensión objetivista de las ciencias del espíritu en el historicismo» (ZLS, p. 284/239). El núcleo de esta crítica lo resume Habermas en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» en los siguientes términos:

> «De la vinculación del intérprete científico a su situación hermenéutica de partida se sigue que la **objetividad de la comprensión** no puede asegurarse abstrayendo de los prejuicios, sino sólo mediante una reflexión acerca del plexo de influencias y efectos que **une 'siempre ya' a los sujetos cognoscentes con su objeto**» (ZLS, p. 337/282).

La posibilidad de esta crítica se debe, como indica Habermas más adelante, a que «la hermenéutica nos ha enseñado que mientras nos mova-

mos en un **lenguaje natural siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel del participante reflexivo**» (ZLS, p. 344/287).

Este punto de vista característico de la herméneutica resultaba, como pudimos ver en el capítulo anterior, del reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo. Este hecho obligaba a abandonar la perspectiva extramundana de un sujeto constituidor frente al objeto constituido (propia del modelo sujeto-objeto) y a situar a dicho sujeto *en* un mundo simbólicamente estructurado *compartido* con los otros sujetos. Una vez llevado a cabo este cambio de perspectiva podía desenmascararse la pretensión 'objetivista' del historicismo, es decir, su intento de asegurar la 'objetividad' de la comprensión mediante el recurso metodológico a la perspectiva del observador no implicado (que no participa en los procesos de constitución de aquello que quiere comprender), como una pura ingenuidad. Dicha objetividad sólo puede buscarse, pues, en las *condiciones mismas bajo las cuales tiene lugar la comprensión* y no fuera de éstas: las condiciones que garantizan la *intersubjetividad* de la comunicación son las únicas que pueden garantizar la *objetividad* de la comprensión. Por ello, la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de dicha intersubjetividad constituye el núcleo de la reflexión sobre el lenguaje de la hermenéutica.

En la caracterización que Habermas ofrece de la 'experiencia hermenéutica', desde esa perspectiva, vemos reproducida la estructura que ya pudimos encontrar en la tematización de la dimensión comunicativa del lenguaje como medio de entendimiento llevada a cabo por Gadamer en *Verdad y Método.* Dicha tematización abordaba el análisis del modelo de la conversación dirigida al entendimiento desde una *doble perspectiva:* por una parte, analizaba la estructura inherente a dicho modelo desde *la perspectiva de los participantes* en la conversación (III.2.2.a.) y, por otra parte, preguntaba por las condiciones de posibilidad de la misma que tenían que estar *dadas* para que el entendimiento fuera posible (III.2.2.b.). Esta doble perspectiva la encontramos reproducida en la caracterización que ofrece Habermas de los dos momentos inherentes a la 'experiencia hermenéutica' (procedentes, como Habermas señalaba antes, del hecho de que «la intersubjetividad del entendimiento en el lenguaje ordinario es en principio tan ilimitada como discontinua» (ZLS, p. 332/278).

(I) El primer 'momento' destacado por Habermas, está constituido por lo que él denomina la peculiar *autorreferencialidad* inherente a los lenguajes naturales (e inexistente en cualquier otro sistema de signos). Ésta es descrita en los siguientes términos:

> «El sujeto hablante puede servirse de la **autorreferencialidad** de los lenguajes naturales para parafrasear metacomunicativamente cualesquiera

cambios. Ciertamente que sobre la base del lenguaje ordinario como 'último' metalenguaje pueden construirse jerarquías de lenguajes formales (...) La construcción formal de tales sistemas de lenguaje excluye que las reglas de aplicación para este o aquel enunciado se fijen, comenten o cambien *ad hoc*. Y la regla de los tipos prohíbe que la metacomunicación sobre los enunciados de un lenguaje pueda tener lugar en el plano de ese lenguaje objeto. Pero **ambas cosas son posibles en el lenguaje ordinario.** El sistema de un lenguaje natural no es cerrado, sino que permite fijaciones, comentarios o cambios *ad hoc* de las reglas de aplicación, para cualesquiera manifestaciones. Y la metacomunicación no puede servirse más que del lenguaje acerca del cual se habla como objeto. Pues **todo lenguaje natural es su propio metalenguaje.** En ello se funda esa **reflexividad** que, frente a la regla de los tipos, **permite que el contenido semántico de las manifestaciones lingüísticas, junto con la comunicación manifiesta, contenga a la vez una comunicación indirecta acerca de su aplicación** (...) Merced a la estructura reflexiva de los lenguajes naturales el hablante nativo obtiene un singular **espacio metacomunicativo de movimiento**» (ZLS, p. 332-33/278).

Como veremos más adelante, de esta 'peculiaridad' del lenguaje ordinario Habermas extraerá, mediante un análisis pragmático-formal, las condiciones de posibilidad del entendimiento intersubjetivo que subyacen a la 'acción comunicativa'. En este análisis, Habermas apelará a la misma conexión estructural entre 'significado' y 'validez' que ya fuera puesta de manifiesto por Gadamer en su análisis de la comprensión y, sin embargo, intentará con ello, además, superar las limitaciones que, en su opinión, están en el origen de la específica unilateralidad con que Gadamer lleva a cabo dicho análisis al hilo de la tematización del modelo de la conversación orientada al entendimiento. El carácter de superación *interna* de dicho análisis se muestra ya en la caracterización del *déficit* inherente a la tematización de Gadamer que Habermas ofrece en su artículo «La lógica de las ciencias sociales», a saber: que «Gadamer ignora la fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión» (ZLS, p. 303/254).

(II) El segundo 'momento' inherente a la experiencia hermenéutica es caracterizado por Habermas, inmediatamente después, por contraposición con el momento anterior:

> «El reverso de esta libertad de movimiento es **la vinculación a la tradición cultural.** Los lenguajes naturales son informales, de ahí que los sujetos hablantes no puedan encarar su lenguaje como un sistema cerrado. La competencia lingüística permanece, por así decirlo, **a espaldas de los sujetos:** sólo pueden asegurarse **explícitamente de un plexo de sentido** en la medida en que también **permanecen dependientes de un**

contexto dogmáticamente recibido en su conjunto e implícitamente siempre ya dado. La comprensión hermenéutica no puede penetrar libre de prejuicios en el tema de que se trate, sino que inevitablemente se ve atrapada por el contexto en el que el sujeto que pretende entender ha empezado adquiriendo sus **esquemas de interpretación.** Esta **precomprensión** puede tematizarse, tiene que cotejarse con la cosa en todo análisis hermenéuticamente consciente. Pero incluso la modificación, en un caso dado, de esas anticipaciones inevitables no rompe la objetividad que el lenguaje cobra frente al sujeto hablante: las enseñanzas que obtenemos de esa modificación se articulan en una **nueva precomprensión que a su vez nos sirve de guía en el siguiente paso hermenéutico**» (ZLS, p. 333/279).

Debido a estos dos momentos que caracterizan la 'conciencia hermenéutica', Habermas puede determinar el nivel de reflexión que tiene lugar en el planteamiento hermenéutico señalando que «la conciencia hermenéutica es resultado de una autorreflexión en la que el sujeto hablante se torna consciente de sus **peculiares libertades y dependencias respecto del lenguaje.** Por este medio, quedan disueltas tanto la apariencia subjetivista como la apariencia objetivista en que se halla atrapada la conciencia cotidiana. La **autorreflexión** clarifica experiencias que el sujeto hablante hace en el uso de su competencia comunicativa, pero **no puede explicar esa competencia**» (ZLS, p. 337/281-82).

Con esta referencia a las 'limitaciones' estructurales del planteamiento hermenéutico en cuanto tal, inicia Habermas su enfrentamiento explícito a la pretensión de universalidad de la hermenéutica.

Aunque, como el título del artículo indica, esa es la motivación declarada que guía este escrito, aquí no vamos a considerar todas las líneas críticas que Habermas moviliza en el mismo. Dado el punto de vista retrospectivo desde el que nos remitimos a los primeros esbozos de una teoría de la acción comunicativa, nos vamos a centrar a continuación exclusivamente en la estructura interna del enfrentamiento de Habermas al planteamiento de Gadamer y sólo en la medida en que, desde ésta, pueden divisarse los rasgos fundamentales de ese proyecto de una teoría de la acción comunicativa que Habermas llevará a cabo posteriormente.

Esta limitación tiene razones sistemáticas, pues sólo aislando esa línea crítica del conjunto de la argumentación de Habermas, puede hacerse patente en qué medida, a pesar de los múltiples frentes construidos para cuestionar la pretensión de universalidad de la hermenéutica (desde la psicología evolutiva hasta la crítica de las ideologías pasando por el constructivismo y el psicoanálisis), Habermas no logra con este enfrentamiento una ruptura suficientemente profunda con las premisas básicas de la hermenéutica, es decir, no rompe en realidad con los rasgos centrales de

la concepción del lenguaje inherente al planteamiento de Gadamer (lo cual, sin embargo, habría sido imprescindible, como veremos a lo largo del capítulo, para evitar el peligro de hipostatización del lenguaje, inherente a dicho planteamiento, que Habermas ya reconoce explícitamente en este artículo).

2) *La necesidad de una teoría de la «acción comunicativa»*

Si nos limitamos a considerar el enfrentamiento de Habermas con el planteamiento de Gadamer en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» desde la perspectiva de su intento de superar, por una parte, las limitaciones de la hermenéutica filosófica (contraviniendo con ello su pretensión de universalidad) sin romper, por otra parte, con la concepción del lenguaje de ésta (que, como hemos visto, es netamente preferible a la de las demás posiciones filosóficas), podemos caracterizar dicho enfrentamiento como resultante de dos líneas críticas, diferentes aunque complementarias, que conectan internamente con la doble caracterización de la 'peculiaridad' de los lenguajes naturales que hemos visto hasta aquí.

Por una parte, el análisis de la 'autorreferencialidad' propia del uso comunicativo del lenguaje tendría que permitir, en opinión de Habermas, explicar 'la fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión' y que Gadamer ha desconsiderado sistemáticamente. Para llevar esto a cabo, Habermas considera imprescindible abandonar la perspectiva de 'autorreflexión' que caracteriza a la hermenéutica filosófica (limitando su planteamiento) y, «por la vía de una **reconstrucción teórica** explícita» (ZLS, p. 359/300), elaborar una teoría de la competencia comunicativa. Una teoría semejante iría necesariamente más allá del nivel reflexivo que caracteriza a la hermenéutica en la medida en que, «si la pretensión de que tal teoría es posible fuera una pretensión legítima, sería posible una comprensión **explicativa** que rebasaría, en efecto, los límites de la comprensión hermenéutica» (ZLS, p. 342/286) y que, por tanto, permitiría «recusar la pretensión de universalidad» (ibid.) de la misma.

Por otra parte, (y ello permite entender el sentido último de la superación de las limitaciones de la hermenéutica pretendida por esa teoría de la competencia comunicativa) en lo que se refiere a la 'vinculación' inevitable con la tradición cultural procedente de la socialización en un determinado lenguaje natural, semejante teoría tendría que permitir diferenciar entre el consenso fáctico que tal 'vinculación' trae consigo, permitiendo y guiando el entendimiento entre los participantes en la comunicación, y aquellas condiciones normativas (o consenso contrafáctico)

inherentes a la competencia comunicativa de los hablantes que permiten a éstos distinguir (aunque sólo sea retrospectiva y tentativamente), entre un entendimiento válido y un pseudoentendimiento. La necesidad de articular tal distinción es la que obliga a una superación del planteamiento de la hermenéutica filosófica de Gadamer, no sólo por su falta de pretensión 'teórica' sino, sobre todo, por sus inaceptables consecuencias normativas.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, queda claro que el acento en el enfrentamiento de Habermas a Gadamer recae básicamente en este segundo punto —ya que la cuestión de si es posible una reconstrucción racional de la competencia comunicativa en cuanto tal no se ha de decidir a priori sino a partir del éxito de su intento. Por ello, Habermas dedica la tercera y última parte del artículo a discutir esa cuestión central en su enfrentamiento con la 'pretensión de universalidad de la hermenéutica'.

Después de haber puesto en perspectiva la elaboración de una teoría de la competencia comunicativa que tendría que extenderse a «las formas de intersubjetividad del lenguaje y al nacimiento de sus deformaciones» (ZLS, p. 358/299), Habermas se refiere a la diferencia esencial que distingue su posición de la de Gadamer. Dicha referencia hay que situarla en el trasfondo crítico general que Habermas mismo caracteriza como el intento de «*poner en cuestión la autocomprensión ontológica de la hermenéutica* que Gadamer desarrolla siguiendo a Heidegger» (ZLS, p. 359/300). Habermas señala:

> «**A la dependencia de la comprensión de sentido respecto del contexto,** que la hermenéutica trae a conciencia y que nos obliga a partir en cada caso de una autocomprensión apoyada en la tradición y a desarrollar nuevas precomprensiones según vamos siendo instruídos por la experiencia, Gadamer **le da un giro ontológico convirtiéndola en un inevitable primado de la tradición lingüística.** Gadamer se pregunta: '¿Queda bien definido el fenómeno de la comprensión si digo que comprender significa evitar malentendidos? ¿No antecede en realidad a todo malentendido algo así como un 'acuerdo sustentador'?' En la respuesta afirmativa estamos de acuerdo, pero no estamos de acuerdo en **cómo ha de entenderse ese consenso previo**» (ZLS, p. 359-60/300).

En este punto se hace patente el carácter de superación *interna* que, en lo que a la concepción del lenguaje se refiere, caracteriza la posición crítica de Habermas respecto de la de Gadamer. De nuevo, se trata de *redefinir* la relación interna entre los polos de esa dialéctica (que, en el tratamiento de la dimensión comunicativa del lenguaje de todos los autores vistos hasta aquí, ha aparecido sistemáticamente) entre la intersubjetividad *a producir* mediante la acción orientada al entendimiento y la intersubjetividad

'ya siempre' producida y garantizada por la apertura del mundo inherente al lenguaje natural compartido por los hablantes.

La redefinición de dicha dialéctica la lleva a cabo Habermas en este contexto (dado el carácter de puro proyecto de una teoría de la competencia comunicativa) al hilo de una crítica a la preeminencia que en la explicación de Gadamer adquiere uno de los polos, a saber, el 'consenso fáctico' garantizado por la pertenencia a la tradición, frente al otro, es decir, frente a 'la fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión' (y que permite a los hablantes distinguir entre un consenso meramente fáctico y un verdadero consenso).

Cómo tiene lugar esa 'absolutización de la tradición', propia del planteamiento hermenéutico, por la que la reflexión inherente a la comunicación orientada al entendimiento pierde toda su fuerza crítica, nos lo muestra Habermas a continuación en una escueta caracterización de la posición de Gadamer a este respecto:

> «Gadamer, si no entiendo mal, es de la opinión de que la clarificación hermenéutica de manifestaciones vitales ininteligibles o malentendidas ha de basarse siempre en un **consenso fiablemente establecido de antemano por tradiciones convergentes.** Pero esta tradición es objetiva, para nosotros, en el sentido de que, en principio, **no podemos confrontarla a una pretensión de verdad.** La estructura de prejuicios que caracteriza a la comprensión no sólo prohíbe, sino que **hace aparecer absurdo el poner a su vez en cuestión ese consenso fácticamente operante que subyace en cada caso a nuestros malentendidos y desacuerdos.** (...) La tentativa de sospechar abstractamente, a fuer de falsa conciencia, de ese acuerdo, contingente sin duda, carece de sentido porque no podemos transcender el diálogo que somos. **De ello infiere Gadamer el primado ontológico de que goza la tradición lingüística sobre toda crítica:** sólo podemos criticar en cada caso tradiciones particulares en la medida en que nosotros mismos pertenecemos al plexo global de tradición de un lenguaje» (ZLS, p. 360/301).

Habermas se opone a esta conclusión de Gadamer argumentando que «no porque nos percatemos de la estructura de prejuicios que caracteriza a la comprensión queda ya respaldada la identificación del acuerdo conseguido de hecho con el verdadero. Antes bien, tal identificación conduce a la **ontologización del lenguaje** y a la **hipostatización del plexo de tradición**» (ZLS, p. 361/302).

Este diagnóstico certero de las consecuencias de la posición hermenéutica, que Habermas resumirá bajo la rúbrica de 'idealismo de la lingüisticidad', no va acompañado, sin embargo, por una correcta identificación de las causas del mismo (es decir, de por qué, para Gadamer, 'percatarnos de

la estructura de prejuicios que caracteriza a la comprensión' implica identificar el 'acuerdo sustentador' fáctico con el verdadero[2]).

Como veremos al final del trabajo, la identificación de dichas causas habría traído consigo un distanciamiento con la hermenéutica de mayor alcance que el procedente del posicionamiento crítico que encontramos en este artículo, es decir, habría obligado a Habermas a un distanciamiento en lo que se refiere a la concepción misma del lenguaje (que éste asume sin suficiente conciencia de las consecuencias que ello trae consigo).

La argumentación de Habermas contra la 'hipostatización de la tradición' no profundiza, por ello, en la dirección de mostrar en qué radica esa 'ontologización del lenguaje' (que Gadamer retoma de Heidegger) sino que se limita a subrayar el potencial crítico, reflexivo, inherente a la comunicación orientada al entendimiento, que es completamente ignorado por Gadamer. Con ello, queda sin articular, sin embargo, una posición *diferente* de la de Gadamer en lo que se refiere a uno de los polos de la dialéctica que señalábamos anteriormente (es decir, al de la intersubjetividad 'ya siempre' producida por la apertura lingüística del mundo y transmitida por la tradición) insistiéndose meramente en el otro polo (en un intento de transferirle todo el peso normativo). Habermas argumenta en esa línea contra Gadamer:

> «Sólo tendríamos derecho a equiparar el acuerdo sustentador que según Gadamer antecede en cada caso al entendimiento fallido, con el estar-de-acuerdo a que en cada caso se llegue fácticamente, si pudiéramos estar seguros de que el consenso que tiene lugar en el medio de la tradición lingüística se produce sin coacciones y sin distorsiones. (...) Una hermenéutica críticamente ilustrada acerca de sí misma, que distinga entre penetración crítica y ofuscación, tiene que (...) **ligar la comprensión al principio del habla racional,** según el cual la verdad sólo estaría garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido **bajo las**

[2] Como ya pudimos ver en el capítulo anterior, el carácter normativo de ese 'acuerdo sustentador', que Gadamer y Heidegger ponen de manifiesto al denominarlo un 'acontecer de la verdad', procede del carácter 'constitutivo' de la apertura lingüística del mundo respecto a lo intramundano que puede aparecer en él o, dicho en otros términos, procede de la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia'. Esta es la presuposición que, como veremos a lo largo del capítulo, Habermas no llega a identificar debido a su unilateral dedicación al uso comunicativo del lenguaje en detrimento del uso cognitivo del mismo (o, como lo denominará él mismo en su «Entgegnung» (1986), al hecho de haber «tratado con negligencia la *función de apertura del mundo del lenguaje*» (p. 336)). Dicha negligencia es la responsable de que, como veremos más adelante (IV.4), la teoría de hecho desarrollada por Habermas hasta el momento resulte más débil frente al planteamiento hermenéutico de lo pretendido por él en el artículo que estamos considerando.

condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio y pudiera afirmarse a largo plazo (...) Sólo **la anticipación formal del diálogo idealizado** (...) garantiza **el acuerdo sustentador contrafáctico último** que nos une de antemano y en función del cual puede **criticarse** como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo. (...) Para averiguar los fundamentos de derecho que asisten a esa anticipación, es menester desarrollar (...) una teoría que permita deducir de la lógica del lenguaje ordinario **el principio del habla racional como elemento regulativo necesario de toda habla real** por distorsionada que ésta sea» (ZLS, p. 361-63/301-303).

En esta formulación encontramos la respuesta explícita de Habermas a la diferencia entre su postura y la de la hermenéutica en lo que se refiere al supuesto de un 'acuerdo sustentador', condición de posibilidad del entendimiento. En esta respuesta, vemos que Habermas apunta en la dirección que ya tomara Humboldt y, para poder contraponer al fáctico 'acuerdo sustentador', presupuesto por la hermenéutica, un 'acuerdo contrafáctico' inherente al principio del habla racional, propone un *análisis formal* de las condiciones ideales que regulan toda conversación orientada al entendimiento. Este proyecto *in nuce* de una teoría de la 'acción comunicativa' (que, desde una perspectiva formal, tiene que reconstruir las condiciones contrafácticas que garantizan la intersubjetividad de la conversación) es el que ha de poner de manifiesto 'la fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión' y contiene, por ello, aquel «sistema de referencia» que Habermas ya en «La lógica de las ciencias sociales» considerara necesario para una efectiva «autolimitación del planteamiento hermenéutico» (ZLS, p. 305/256).

Sin embargo, en la medida en que este transferir el peso normativo que en la hermenéutica recae exclusivamente en el polo de la 'vinculación' a la tradición al polo contrario de las condiciones que permiten obtener un entendimiento intersubjetivo a los participantes en la conversación no implica romper con los supuestos de fondo de esta concepción del lenguaje, la posibilidad de destruir los argumentos sistemáticos que Gadamer ya puso en funcionamiento frente al intento similar llevado a cabo por Humboldt es ciertamente limitada. Esta dificultad ya es anticipada por Habermas en este artículo cuando, en el contexto al que nos hemos referido, apunta no sólo a la necesidad de un 'sistema de referencia' como el esbozado en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» sino también a la debilidad de una 'autolimitación' semejante del planteamiento hermenéutico. Habermas señala:

«Gadamer tiene a mano un argumento sistemático. El derecho de la reflexión exige la autolimitación del enfoque hermenéutico; ese derecho

exige un **sistema de referencia que transcienda como tal el plexo de la tradición;** sólo entonces podrá criticarse también la tradición. Pero ¿cómo legitimar a su vez ese sistema de referencia si no es mediante apropiación de la tradición?» (ZLS, p. 305/256).

A pesar de que esta dificultad ya es identificada por Habermas a finales de los años sesenta, la teoría de la acción comunicativa que Habermas proyecta para escapar a ella no puede, tal y como ha sido desarrollada hasta el momento, responder satisfactoriamente a dicha dificultad, pues, como intentaremos mostrar a lo largo de este capítulo, no rompe suficientemente con los supuestos que la originan.

2. El análisis de la «acción comunicativa» en «¿Qué significa pragmática universal?»

Como se ha puesto de manifiesto en la revisión del proyecto habermasiano de una teoría de la 'acción comunicativa' que encontramos en el artículo «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», la dirección en que Habermas quiere transformar la tematización del lenguaje en su dimensión comunicativa, tal y como ha sido llevada a cabo por la hermenéutica, coincide con la perspectiva que ya encontrábamos en Humboldt, es decir, se dirige a un análisis de las condiciones de la intersubjetividad en la comunicación que se caracteriza por los siguientes rasgos:

a) ha de llevarse a cabo mediante un análisis *formal,* pues de las presuposiciones pragmático-formales del habla pueden deducirse *condiciones generales* del uso comunicativo del lenguaje, es decir, de la acción orientada al entendimiento que, en cuanto tales, no son dependientes a su vez de un 'consenso fáctico sustentador' procedente de la pertenencia a una determinada tradición lingüística, y
b) posee un núcleo *universalista,* ya que pretende una reconstrucción racional de aquellas presuposiciones universales inherentes a la competencia comunicativa de *todo hablante* (IV.2.1.).

Este intento, explícito ya en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», de sustituir en su rol normativo el 'consenso sustentador' fáctico que Gadamer proponía como condición de posibilidad del entendimiento por un 'consenso contrafáctico', procedente de las presuposiciones inherentes al habla racional, conlleva dificultades que podemos anticipar en líneas generales a la luz de lo visto en los capítulos anteriores: en la

medida en que sólo se tematizan las condiciones de posibilidad del entendimiento desde la perspectiva de los participantes en la comunicación, *intentione recta,* se deja sin responder la cuestión de qué condiciones tienen que estar fácticamente *dadas* para que la acción orientada al entendimiento, en cuanto tal, pueda tener lugar. Esta respuesta, que tanto Gadamer como Humboldt daban al hilo de una tematización del lenguaje en su dimensión *cognitiva,* es decir, en su función de apertura del mundo, es dejada de lado por Habermas, como veremos a continuación, debido a una pretendida 'división del trabajo' —que, como comprobaremos más adelante, tiene muy negativas consecuencias—, según la cual para elaborar una teoría de la 'acción comunicativa' (fundamental para una teoría de la sociedad) es suficiente con analizar el uso *comunicativo* del lenguaje (relegando el 'cognitivo' al *savoir faire* de la semántica formal).

La inviabilidad de esta tácita 'división del trabajo' se irá poniendo de manifiesto al hilo de dificultades internas que, aunque en su concreción surgen independientemente y sin aparente conexión, podemos remitir indudablemente a un mismo origen si tenemos en cuenta la revisión de los planteamientos de Humboldt y Gadamer. Los problemas que, como veremos, se plantearán progresivamente a Habermas tanto en lo que se refiere al punto de vista formal (IV.2.2.a.) como a la pretensión universalista (IV.2.2.b.) se mostrarán, a largo plazo, como resultantes de esa «negligencia» (Ent, p. 366) con la que Habermas ha ido postergando indefinidamente el análisis del uso cognitivo del lenguaje o, lo que es lo mismo, de la función de apertura del mundo del mismo.

Sólo un enfrentamiento con la hermenéutica *en este nivel* (que, como vimos en el caso de la crítica a Humboldt, es el 'lado fuerte' de la misma), permitiría decidir la cuestión de si es posible *transferir el peso normativo* conferido por Gadamer a la apertura lingüística del mundo (en su carácter de 'acuerdo sustentador' que subyace a la tradición y constituye un 'acontecer de la verdad') *a estructuras formales* inherentes al lenguaje en su uso *cognitivo* o, dicho de otro modo, si puede encontrarse un equivalente de la perspectiva formal y universalista que Habermas defiende en relación con el uso comunicativo del lenguaje para la tematización del uso cognitivo del mismo. A esta cuestión nos dedicaremos al final del trabajo, después de mostrar por qué responder a ella es una necesidad interna al planteamiento de Habermas (y no sólo una posible ampliación del mismo).

1) Las presuposiciones de la «acción orientada al entendimiento»: la base de validez del habla

En las tesis centrales con las que Habermas inicia el artículo «¿Qué significa pragmática universal?», podemos reconocer ya las premisas básicas

que éste comparte con Humboldt, así como la cercanía entre el proyecto de una pragmática universal y la vía de tratamiento del lenguaje que éste había propuesto (en lo que se refiere al formalismo y al universalismo). Las tareas que competen a una pragmática universal así como los supuestos fundamentales en los que ésta se apoya, tal y como son especificados por Habermas al principio del artículo, pueden resumirse mediante las siguientes tesis:

— la pragmática universal tiene como tarea *identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible*,
— el lenguaje en el nivel sociocultural de la evolución es *el medio específico del entendimiento*,
— por ello, tales condiciones del entendimiento posible coinciden con los *presupuestos universales de la acción comunicativa*,
— la acción comunicativa, es decir, el tipo de acción orientada al entendimiento es *fundamental* en la medida en que otras formas de acción social (pertenecientes al modelo de acción estratégica) pueden considerarse como *derivadas* de ella,
— dada la importancia del lenguaje en relación con el entendimiento, pueden privilegiarse, para este análisis de la acción comunicativa, *los actos de habla explícitos* (frente a las acciones no verbalizadas, expresiones ligadas al cuerpo, etc.).

Una vez esclarecidos los supuestos fundamentales que permiten entender el sentido de este proyecto de una 'pragmática universal', Habermas pasa a determinar no sólo cuáles son dichos presupuestos universales del entendimiento posible sino también, lo que es más importante, el *status* de éstos.

En lo que se refiere a la explicitación de dicho status, se encuentran sin duda referencias más elaboradas en sus escritos posteriores, pero la intuición inicial continúa siendo la misma: en la medida en que la intersubjetividad del lenguaje natural, como ya veíamos anteriormente, es 'discontinua' —«existe porque en principio es posible el acuerdo, no existe porque en principio es necesario el entendimiento» (ZLS, p. 279-80/234-35)—, este entendimiento es tanto el *telos* inherente al lenguaje en su uso comunicativo como, en cuanto tal, un fin que puede alcanzarse o no alcanzarse. En esa medida, las condiciones de posibilidad del entendimiento tienen que considerarse como *normativas*.

Aunque aquí Habermas ya plantea explícitamente la cuestión de cómo ha de entenderse esa 'normatividad' (y ya con la intención de evitar que su proyecto se identifique con la 'pragmática transcendental' propuesta por Apel) sólo muy posteriormente (en: Ent (1986)) encontramos una explica-

ción suficientemente precisa de la misma: dichas condiciones de posibilidad del entendimiento son 'normativas' tanto en el sentido de 'constituyentes' (pues comparten la validez de cualquier regulación) como en el sentido de 'instancia evaluadora', en la medida en que determinan si puede 'lograrse' o no la finalidad pretendida[3]. Pero, precisamente por ello, porque dicha finalidad puede lograrse o no lograrse, no son condiciones 'transcendentales' en sentido estricto: «Se asemejan a condiciones transcendentales en la medida en que en el uso del lenguaje orientado al entendimiento no podemos evitar hacer determinadas presuposiciones generales. Pero, por otra parte, no son transcendentales en sentido estricto porque a) **podemos actuar también de otro modo** distinto al comunicativo y porque b) la inevitabilidad de las presuposiciones idealizantes **no implica también su cumplimiento fáctico**» (Ent, p. 346).

Con esta 'normatividad' que caracteriza a las 'presuposiciones' necesarias para el entendimiento, quedan diferenciadas éstas no sólo de las condiciones transcendentales en sentido kantiano sino también, en tanto que presuposiciones *contrafácticas,* del 'acuerdo sustentador' fáctico que la hermenéutica consideraba como condición de posibilidad del entendimiento. Precisamente porque el 'entendimiento' no es el caso normal de la comunicación cotidiana (y éste es un argumento de la hermenéutica), no puede considerarse como algo que 'ya siempre' ha tenido lugar sino que tiene que retrotraerse a 'presuposiciones contrafácticas', reguladoras de la acción en la que se pretende obtener dicho entendimiento[4]. Sobre esto, señala

---

[3] Con esta diferenciación, Habermas quiere poner en claro un sentido de 'validez', que dichas 'presuposiciones' vendrían a garantizar, distinto (y más ambicioso) de la mera validez inherente al concepto de 'seguir una regla' puesta en juego por Wittgenstein. Lo que se sigue de transgredir una presuposición 'constitutiva' de un determinado juego de lenguaje (o juego en general) es que no se juega dicho juego sino otro diferente (o ninguno); lo que se sigue de transgredir una presuposición necesaria para el logro del entendimiento —*telos* inherente a la acción comunicativa— no es que ésta no tenga lugar, sino el *fracaso* de dicho entendimiento. Como puede verse, la normatividad de dichas presuposiciones es, pues, consecuencia del sentido normativo enfático con que aquí se habla de 'entendimiento'. De esto nos ocuparemos más adelante (IV.4.).

[4] Con esta referencia, no estamos sugiriendo que la propuesta de Habermas en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» de 'sustituir' la determinación fáctica del 'acuerdo sustentador', al que apela la hermenéutica, por la determinación 'contrafáctica' que adquiere éste en el análisis de la 'acción comunicativa' sea viable. Si tenemos en cuenta las dos perspectivas desde las que Gadamer analizaba las condiciones de posibilidad del entendimiento resulta claro que la diferencia entre ambas determinaciones de ese 'acuerdo sustentador' se retrotrae a una diferencia de *niveles de análisis* y, por ello, no puede entenderse en el sentido de una posible alternativa (o sustitución).

El análisis de las suposiciones inherentes a la acción comunicativa, que Habermas propone aquí, se dirige a tematizar la posibilidad del entendimiento desde la perspectiva de los participantes que quieren llegar a él. En esa medida, es decir, en tanto que equivalente

Habermas (muy en la línea de la hermenéutica): «si el pleno acuerdo (...) fuera el estado normal de la comunicación lingüística, no sería menester analizar el proceso de entendimiento bajo el aspecto dinámico de producción o *consecución* de un acuerdo. Los estados más típicos son los pertenecientes a esa zona gris entre la no comprensión y el malentendido» (VETKH, p. 355/301).

Las presuposiciones contrafácticas que permiten a los hablantes distinguir intuitivamente entre entendimiento y malentendido, entre acuerdo e incomprensión, son las que Habermas va a considerar como «base de validez del habla». Habermas las sistematiza del siguiente modo:

> «Voy a desarrollar la tesis de que todo agente que actúe comunicativamente tiene que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. En la medida en que quiera participar en un proceso de entendimiento, no puede menos de entablar las siguientes pretensiones universales de validez (precisamente éstas y no otras):
> — la de estarse *expresando* inteligiblemente,
> — la de estar dando a entender *algo*,
> — la de estar dándo*se* a entender,
> — y la de entenderse *con los demás*.
> El hablante tiene que elegir una expresión *inteligible* para que hablante y oyente puedan *entenderse entre sí;* el hablante tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional *verdadero* para que el oyente

---

del análisis de la lógica de la conversación llevada a cabo por Gadamer (III.2.2.a.) representa, como veremos a continuación, una mejora incuestionable de éste no sólo en lo que se refiere al (incomparable) nivel de elaboración sino, sobre todo, por las consecuencias normativas (de signo contrario a las extraídas por Gadamer) procedentes de la tematización de aquello que Habermas ya echaba en falta en el análisis gadameriano, a saber, 'la fuerza de reflexión que se desarrolla en la comprensión'.

Pero, precisamente porque la apelación a un 'consenso de fondo' contrafáctico, así como la consiguiente tematización del mismo que constituye el núcleo normativo de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, no se sitúa en el nivel en el que Gadamer apela a la necesidad de un 'acuerdo sustentador' fáctico (III.2.2.b.) o, lo que es lo mismo, no responde a la tematización de las condiciones de posibilidad que han de estar *dadas* para que sea posible el entendimiento (en este caso es más exacto decir, la acción comunicativa en cuanto tal), no puede entenderse como respuesta o propuesta equivalente a la contenida en la argumentación de Gadamer, es decir, como una perspectiva que permitiera contrarrestar las consecuencias normativas extraídas por la hermeneéutica en relación con la necesidad de un 'acuerdo sustentador' fáctico. Precisamente por ello, cuando Habermas —más adelante— se enfrenta al problema de fundamentación inherente a los supuestos de la 'acción comunicativa' en cuanto tal (es decir, cuando tenga que discutir, en ese otro nivel más fundamental, sobre las condiciones de posibilidad de la 'acción comunicativa' misma) se le planteará el problema de la función de apertura del mundo del lenguaje como *irresuelto*.

pueda *compartir el saber* del hablante; el hablante tiene que querer expresar sus intenciones de forma *veraz* para que el oyente pueda *creer* en la manifestación del oyente (pueda fiarse de él); el hablante tiene, finalmente, que elegir una manifestación correcta, en lo que se refiere a las normas y valores vigentes, para que el oyente pueda aceptar esa manifestación, de suerte que ambos, oyente y hablante, puedan *concordar entre sí* en esa manifestación en lo que se refiere a un trasfondo normativo intersubjetivamente reconocido. Por lo demás, la acción comunicativa sólo puede proseguirse sin perturbaciones mientras **todos los participantes supongan que las pretensiones de validez que se plantean unos a otros, son pretensiones planteadas con razón.** Meta del entendimiento es la producción de un acuerdo que (...) descansa sobre la base del reconocimiento de cuatro correspondientes pretensiones de validez: **inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud**» (VETKH, p. 354-355/300-301).

Si situamos esta explicación de Habermas de la 'base de validez del habla' en el contexto de la tematización que ofrecía Gadamer de la peculiaridad de la 'experiencia del tú', en su análisis de la lógica de la conversación, resulta manifiesta la continuidad entre ambas perspectivas. La tematización que Habermas ofrece aquí de las condiciones de posibilidad del entendimiento en la comunicación, o de la intersubjetividad, puede entenderse, sin duda, como una especificación de en qué consiste (y en qué sentido es necesario) 'tomar en serio la pretensión del otro', es decir, aquello a lo que Gadamer apelaba al hablar de la necesidad de 'reconocer' al otro, pero que ahora al perder la connotación 'moral' puede verse mejor en su interna conexión con la comprensión en cuanto tal.

Como veremos a continuación, Habermas puede explicar mediante un análisis inmanente al uso *comunicativo* del lenguaje, por qué la perspectiva *interactiva* (que Gadamer ponía en juego apelando a la 'dialéctica del reconocimiento') no puede ser dejada de lado para explicar las condiciones de posibilidad de la comprensión (IV.2.1.a.). Sin embargo, precisamente algunas de las consecuencias que se seguirán de dicho análisis vendrán a romper en cierta medida también la continuidad con el planteamiento hermenéutico (IV.2.1.b.).

a) La doble estructura del habla

Como ya veíamos en el análisis del modelo de la conversación llevado a cabo por Gadamer, el abandono de la concepción del lenguaje como 'instrumento' para la transmisión de información o, lo que es lo mismo, la consideración de éste como un medio para el entendimiento, obligaba a

considerar las condiciones de posibilidad de la comprensión desde una *doble perspectiva.* Gadamer apelaba a ello indicando que en la conversación tiene lugar

— tanto 'el entendimiento entre los interlocutores',
— como 'el acuerdo sobre la cosa'.

La indisoluble interdependencia de ambas cosas (es decir, de la dimensión interactiva y la cognitiva) era la razón por la que Gadamer consideraba el 'reconocimiento' de la pretensión del otro como elemento ineludible para la comprensión de lo dicho por él. Sin embargo, en la medida en que dicho análisis apelaba a la necesidad de 'reconocer al otro como persona', interpretando con ello las pretensiones de validez inherentes a la comunicación como un fenómeno netamente moral, perdía plausibilidad su pretendida conexión con el fenómeno de la comprensión en sentido estricto.

Este 'cortocircuito' es evitado por Habermas al retrotraer esa doble dimensión (cognitiva e interactiva), inherente al uso comunicativo del lenguaje, a aquella peculiaridad de los lenguajes naturales a la que ya había apelado en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica»; a saber, la 'autorreferencialidad' o 'reflexividad' específica del lenguaje ordinario.

En esa 'reflexividad' se ha apoyado Habermas ya implícitamente en su caracterización de la base de validez del habla, esto es, en la diferenciación de niveles en los que los hablantes se comunican *simultáneamente* siempre que hablan. La explicitación de la misma la lleva a cabo en la segunda parte del artículo mediante el análisis de lo que aquí va a denominar la *doble estructura del habla;* este análisis constituye el núcleo de su exposición de la teoría de los actos de habla (componente central de la pragmática universal para la elaboración de una teoría de la acción comunicativa)[5].

Habermas se refiere a la teoría de los actos de habla apelando en primer lugar a lo que en otro contexto (VETKH, p. 79 y ss.) llamará el 'descubrimiento del uso comunicativo del lenguaje' llevado a cabo por el último Wittgenstein. Aquí explica dicho 'descubrimiento', refiriéndose a Austin, en los siguientes términos:

> «Pieza nuclear de la teoría de los actos de habla es la clarificación del **status realizativo** de las emisiones lingüísticas. El sentido en que puedo

[5] Una buena exposición del núcleo del análisis de una pragmática universal que Habermas proyecta en este artículo puede encontrarse en el libro de Th. McCarthy titulado *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* Cambridge, MA, 1978.

emitir una oración en actos de habla, lo analizó Austin como *fuerza ilocucionaria* de los actos de habla. Al emitir una promesa o una afirmación o una advertencia, ejecuto al tiempo con las correspondientes oraciones una acción. Trato de *hacer* una promesa, de *hacer* una afirmación, de *hacer* una advertencia: I do things in saying something» (VETKH, p. 395-396/333).

Por ello, todo acto de habla está constituido —al menos implícitamente— por un componente ilocucionario y un contenido proposicional ('Mp'), de los cuales el primero fija el 'modo' en que ha de entenderse el segundo ya que ambos componentes pueden variar independientemente (el mismo contenido proposicional puede ser afirmado, preguntado, prometido, rogado, etc.). Esta 'desconexión' entre el contenido proposicional y el componente ilocucionario de los actos de habla es para Habermas «condición para la diferenciación de la **doble estructura del habla,** es decir, para la separación de dos niveles de comunicación en los que hablante y oyente **han de entenderse *simultáneamente*** si se quieren comunicar mutuamente sus intenciones» (VETKH, p. 406/341). Estos dos niveles de comunicación los describe Habermas en los siguientes términos:

> «a) el plano de la **intersubjetividad** en que el hablante y el oyente establecen mediante actos ilocucionarios relaciones que les permiten **entenderse entre sí** y b) el plano de *las experiencias y estados de cosas,* **sobre** los que hablante y oyente tratan de entenderse en el medio de la función comunicativa fijada por (a)» (ibid.)

Este análisis de la doble estructura del habla (que, como ya señalamos antes, viene a respaldar analíticamente la tesis de Gadamer de que en la conversación tiene lugar tanto 'el entendimiento entre los interlocutores' como el 'acuerdo sobre la cosa') lo pone Habermas a continuación en relación con la 'reflexividad' inherente al lenguaje ordinario al señalar:

> «Con la doble estructura del habla guarda relación un rasgo fundamental del lenguaje, a saber: la **reflexividad** que le es inmanente. Las posibilidades estandarizadas de mención directa e indirecta del habla se limitan a hacer explícita una **autorreferencialidad,** que ya está contenida **en todo acto de habla.** Los participantes en un diálogo, al satisfacer la doble estructura del habla, **tienen que comunicar simultáneamente en ambos niveles,** tienen que unir la comunicación de un contenido con la comunicación acerca del sentido en que se emplea el contenido comunicado» (VETKH, p. 407/342).

Estos dos niveles de comunicación explican por qué para entender lo que el otro ha querido decir he de 'tomar en serio su pretensión', pues en

el momento en que el contenido proposicional es emitido por el hablante con intención comunicativa en un acto de habla, es decir, va acompañado de un acto ilocucionario, queda ligado a pretensiones de validez, de cuyo *reconocimiento* (VETKH, p. 432) por parte del hablante depende el «logro» del acto de habla en cuanto tal.

Para explicar esa peculiaridad del uso comunicativo del lenguaje (es decir, el que no sólo tenga una dimensión cognitiva ligada al contenido proposicional sino que también tenga una dimensión interactiva), Habermas hace referencia a la diferencia entre la mera producción de una frase gramaticalmente correcta y el uso de la misma en una situación de entendimiento posible. Esa diferencia «puede verse con claridad recurriendo a las **referencias a la realidad** en que toda oración queda inserta, **precisamente cuando se la emite y no antes.** Al quedar inserta la oración (a) en una relación con la **realidad externa** de aquello que es percibido, (b) en una relación con la **realidad interna** de aquello que el hablante quiere expresar como sus propias intenciones y, finalmente, (c) en una relación con la **realidad normativa** de aquello que se reconoce social y culturalmente, la oración así **emitida** queda **puesta bajo pretensiones de validez** que la oración no-situada, es decir, que la oración como puro producto gramatical ni necesita cumplir ni puede cumplir» (VETKH, p. 388-389/327).

Precisamente, ese carácter situado del uso comunicativo del lenguaje, mediante el cual los hablantes pretenden llegar a un entendimiento, explica que el «logro» de éste sea necesariamente dependiente de que hablante y oyente puedan estar de acuerdo en las *presuposiciones de realidad* inherentes (implícita o explícitamente) a sus actos de habla; es decir, de que puedan compartir el *saber* implícito en el contenido proposicional (y por tanto acepten la pretensión de *verdad* de lo dicho), de que puedan compartir las presuposiciones normativas inherentes a la relación interpersonal establecida mediante el acto ilocucionario (es decir, acepten la pretensión de *rectitud* normativa inherente al mismo), así como de que puedan confiar en la *veracidad* con que es emitido el acto de habla.

En la medida en que dichas pretensiones de validez pueden ser tematizadas y ligadas a argumentaciones, Habermas habla, en este contexto, de «la base racional de las fuerzas ilocucionarias»; pues, el presupuesto implícito en todo acto de habla (mejor dicho, necesario para el logro del mismo) de que o bien están desempeñadas las pretensiones de validez o bien, en caso de ser problematizada alguna de ellas, se estaría dispuesto a fundamentarla, está ligado a pretensiones de validez que son susceptibles de *examen cognitivo.* El hecho de que las obligaciones inherentes a los actos de habla «van asociadas con pretensiones de validez susceptibles de examen cognitivo» (VETKH, p. 433/363) permite explicar por qué la

oferta ilocucionaria del hablante no se reduce a producir un efecto sugestivo en el oyente sino que puede motivar racionalmente a éste a la aceptación de la misma.

Con esto último, se está haciendo referencia, sin embargo, a *otro* aspecto inherente a la 'reflexividad' peculiar del lenguaje en su uso comunicativo.

b) Acción comunicativa y discurso: la fuerza reflexiva inherente a la comprensión

La peculiaridad del uso comunicativo del lenguaje o, lo que es lo mismo, de la acción orientada al entendimiento tal y como es analizada por Habermas, radica, pues, en poner de manifiesto:

— tanto el que dicha acción está ligada al *reconocimiento* de las pretensiones de validez que los participantes en la comunicación entablan con sus actos ilocucionarios (VETKH, p.432) (I),
— como el que «tal reconocimiento no necesita ser irracional porque las pretensiones de validez tienen un carácter **cognoscitivo** y son **susceptibles de someterse a examen**» (ibid.) (II).

Con esta última referencia, se está apelando a una peculiaridad que distingue la acción comunicativa, o dirigida al entendimiento, de cualquier otro tipo de acción. A ella se había referido Habermas, al principio del artículo, señalando:

> «El entendimiento es el proceso de consecución de un acuerdo sobre la base *presupuesta* de pretensiones de validez reconocidas en común. En cuanto, al menos para una de las pretensiones de validez, queda en suspenso la presuposición de cumplimiento o desempeñabilidad, **la acción comunicativa no puede proseguirse.** Nos vemos, entonces, básicamente ante la alternativa, o de pasar a la acción estratégica, o de interrumpir en general la comunicación, o también de **retomar la acción orientada al entendimiento en el nivel que representa el habla argumentativa** (con el fin de pasar a un examen **discursivo** de la pretensión de validez que hemos dejado **hipotéticamente** en suspenso)» (VETKH, p. 355-356/301).

Precisamente esta peculiaridad de la acción orientada al entendimiento (es decir, el que no puede ser proseguida si el acuerdo 'contrafáctico' queda puesto en suspenso) es la que permite a Habermas postular una 'racionalidad comunicativa' inherente a ese tipo de interacción, en base a

la cual es posible discernir si la finalidad de la misma —es decir, el logro del 'entendimiento' en sentido normativo— ha sido alcanzada o no. Habermas ofrecía ya en sus «Christian Gauss Lectures» (1970/71) una tipología de posibles 'discursos' en correlación con las diferentes pretensiones de validez que vendrían a avalar ese sentido normativo de 'entendimiento'. Habermas explica:

> «Si entendimiento no es un concepto descriptivo, ¿en qué se mide entonces un consenso racional por oposición a un consenso producido de forma puramente contingente del que decimos que no puede ser 'firme' ni servir de base a nada? Un **consenso racional,** así hemos dicho, **lo alcanzamos en los discursos.** (...) Los discursos son actos organizados con el fin de razonar emisiones cognitivas (...) en el discurso tratamos de llegar a convicciones comunes **mediante razones** (...) Iniciamos un *discurso hermenéutico* cuando queda puesta en tela de juicio la validez de la interpretación de expresiones en un sistema de lenguaje dado. Iniciamos un *discurso teórico-empírico,* cuando ha de comprobarse la validez de afirmaciones y explicaciones dotadas de contenido empírico. Iniciamos un *discurso práctico* cuando hay que aclarar la validez de recomendaciones (o advertencias), que se refieren a la aceptación (o rechazo) de estándares» (VETKH, p. 115/102)[6].

Habermas explica la peculiaridad de los 'discursos' más adelante señalando que: «los participantes en la argumentación *suponen* en común algo así como una **situación ideal de habla.** La situación ideal de habla vendría determinada porque todo consenso que pueda alcanzarse bajo sus condiciones, puede considerarse *per se* un consenso racional. Mi tesis es pues: la *anticipación de una situación ideal de habla* es lo que **garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional.** Al mismo tiempo, esa anticipación es una **instancia crítica** que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real. (...) En lo tocante a la distinción entre un consenso verdadero y uno falso, llamamos ideal a una situación de habla en la que la comunicación no sólo no viene perturbada

[6] Esta tipología de 'discursos' posibles es ampliada en *Teoría de la acción comunicativa* (vol. 1, p. 41-45/39-44) mediante la inclusión de tipos de 'argumentaciones' relacionadas con la pretensión de validez 'veracidad' (que aquí no aparece), a saber, la 'crítica estética' y la 'crítica terapéutica', que no pueden, sin embargo, equipararse a los 'discursos' por no satisfacer las condiciones generales de éstos (en el primer caso, debido a que la discusión en torno a 'valores culturales' no puede pretender un alcance universal y, en el segundo caso, dada la inevitable asimetría entre médico y paciente).

por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que resultan de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación. Sólo entonces predomina en exclusiva la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento, la cual hace que se ponga en marcha una comprobación metódica y competente de las afirmaciones o puede racionalmente motivar a una decisión acerca de cuestiones prácticas. Pues bien, de la propia estructura de la comunicación no se siguen coacciones si y sólo si para todos los participantes está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. Pues es entonces cuando se da no sólo una universal intercambiabilidad de roles dialógicos, sino una efectiva igualdad de oportunidades en la realización de roles dialógicos. De esta condición de **universal simetría** pueden deducirse reglas especiales para cada una de las cuatro clases de actos de habla que hemos introducido [correspondientes a las cuatro pretensiones de validez, C.L.]» (VETKH, p. 118-120/105-106).

Esta condensada referencia a la determinación que Habermas ofrece de la categoría de 'discurso', en tanto que prosecución con medios reflexivos de la 'acción comunicativa', es necesaria para responder a la cuestión no sólo de la continuidad sino también de las diferencias que separan este análisis de la acción orientada al entendimiento del que ofrecía Gadamer en *Verdad y Método.*.

(I) Respecto al primer rasgo estructural que destacábamos antes, es decir, a la conceptualización básica que Habermas ofrece de la acción orientada al entendimiento como un tipo de acción intrínsecamente ligada al *reconocimiento* recíproco de pretensiones de validez, no puede hablarse sino de continuidad entre el análisis de Gadamer y el de Habermas.

Esta continuidad se volverá mucho más explícita en la *Teoría de la acción comunicativa* cuando Habermas, apoyándose en este análisis de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa, se enfrente a los planteamientos 'objetivistas' en ciencias sociales, intentando poner de manifiesto la indisoluble conexión interna entre 'significado' y 'validez' (entre 'comprender' lo dicho por el otro y 'juzgarlo' implícitamente en su plausibilidad) a la que ya apelara Gadamer en *Verdad y Método.*

Aunque el nivel de especificación con que Habermas podrá defender esta tesis es sin duda mayor que el que encontrábamos en el análisis de Gadamer, el núcleo argumentativo es el mismo en ambos casos: puesto que entender al otro sólo es posible sobre el trasfondo de las pretensiones de validez reconocidas por todos los hablantes, entender lo que el hablante ha querido decir implica juzgarlo a la luz de dichas pretensiones de validez o bien implícitamente, en la medida en que éstas no nos

resulten problemáticas, o bien explícitamente, reconstruyendo las razones que el hablante habría dado en caso de problematización de las mismas para defenderlas como justificadas. Y esta reconstrucción de las razones es la que no permite, como argumentaba Gadamer, un comportamiento potencial. Habermas apela al mismo argumento al indicar que «no pueden entenderse las razones si no se entiende ***por qué*** son sólidas o no lo son, o por qué, llegado el caso, no es posible (todavía) una decisión acerca de si son buenas o malas (...); las razones están hechas de tal materia, que no pueden ser descritas en absoluto en la actitud de una tercera persona, es decir, si no se adopta una actitud de asentimiento o de rechazo o de suspensión del juicio» (TKH, p. 169-170/164).

(II) Pero precisamente en este punto, que corresponde al segundo rasgo estructural del análisis de Habermas que destacábamos antes, comienzan las discontinuidades entre la tematización de Gadamer y la de Habermas. Como ya avanzábamos en la revisión de la argumentación de Gadamer en el capítulo anterior, es precisamente la conexión interna entre 'entendimiento' y argumentación con razones —o 'discurso'— la que tiene como consecuencia una necesaria 'simetría' estructural entre hablante y oyente o, lo que es lo mismo, el que ninguno de ellos pueda aplicar el principio de caridad hermenéutica (o la 'anticipación de perfección') en el sentido de presuponerle al otro la 'autoridad' de que lo que dice es 'toda la verdad'. Precisamente porque entender lo que dice el otro no es independiente de 'tomar en serio su pretensión de verdad', es decir, de juzgar ésta a la luz de las propias creencias sobre el asunto —como señalaba Gadamer—, la problematización puede surgir en cualquier lugar y en cualquier dirección; no puede evitarse a priori por la misma razón que no es posible un comportamiento potencial hacia ella. La vía del 'discurso' no puede cerrarse (en dirección alguna) si lo que ha de lograrse es un mutuo 'entendimiento'.

Sobre esta base, Habermas podrá distanciarse de Gadamer, en la *Teoría de la acción comunicativa,* en los siguientes términos:

> «Gadamer, empero, da a su modelo de comprensión basado en la interpretación de textos clásicos un curioso ***giro unilateral.*** Si en la actitud realizativa de participantes virtuales en un diálogo hemos de partir de que la manifestación de un autor tiene a su favor la presunción de racionalidad, no solamente tenemos que admitir la posibilidad de que el *interpretándum* pueda resultar*nos* ejemplar, de que podamos aprender algo de él, sino que ***también*** **hemos de contar con la posibilidad de que el autor pudiera aprender algo de** ***nosotros.*** Gadamer, sin embargo, permanece prisionero de la experiencia del filólogo que se ocupa de textos clásicos (...) El saber encarnado en el texto es en principio, así piensa Gadamer, superior al del

intérprete. Lo cual contrasta con la experiencia del antropólogo que se da cuenta de que, **frente a una tradición, el intérprete no siempre se encuentra en una posición de inferioridad**» (TKH, p. 193-194/187)[7].

Precisamente este *potencial crítico,* incontrolable, que es inherente a la acción orientada al entendimiento en cuanto tal, es lo que hace a ésta inasimilable al tipo de 'autoentendimiento ético' (mediante el cual un grupo se cerciora de su identidad) al que Gadamer apelaba al remitir el 'entendimiento' en la conversación a «una transformación hacia lo común, tras la cual ya no se sigue siendo el que se era» (WuM, p. 384/458)[8].

Pero además, ese potencial crítico inherente a la acción orientada al entendimiento —es decir, al 'poder-decir-no' que caracteriza específicamente dicha acción— es esa «fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión» (ZLS, p. 303/254) que Habermas echaba en falta en el análisis de Gadamer (ya en «La lógica de las ciencias sociales«) pero que

[7] Esta misma idea es defendida por Putnam, en el contexto de discusión sobre filosofía de la ciencia, cuando plantea como correctivo de toda interpretación abusiva del principio de 'caridad hermenéutica' el 'principio del beneficio de la duda', es decir, el principio de que si a un hablante pudiéramos reconstruirle el recorrido argumentativo racional por el que sus creencias nos parecen necesitadas de corrección (o, en el caso histórico al que se refiere Putnam, la evolución teórica que en la ciencia ha tenido lugar a través de los siglos), éste admitiría las necesarias redescripciones de dichas creencias (véase «Language and Reality» en: Putnam (1975), p. 274 y ss.; también Putnam (1978), pp. 23-24). El núcleo común de estos puntos de vista es siempre el mismo, a saber, que la dirección de aprendizaje no puede decirse a priori (o por razones externas).

[8] Las razones de por qué no puede considerarse el 'autoendendimiento ético' subyacente al modelo de la conversación desarrollado por Gadamer (es decir, esa 'fuente' garantizadora de la integración social capaz de orientar la acción), como paradigma del entendimiento inherente a la acción comunicativa en cuanto tal (es decir, aquella acción que requiere el *asentimiento explícito* de los participantes en la conversación y que, por ello, está ligada necesariamente al razonamiento) pueden extraerse de las siguientes consideraciones de Habermas en *Pensamiento postmetafísico:* «Que el orden social ha de poder establecerse a través de procesos de formación de consenso, parece a primera vista una idea trivial. Pero la improbabilidad de esta idea se torna clara en cuanto recordamos que todo acuerdo alcanzado comunicativamente **depende de tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.** La doble contingencia que ha de ser absorbida por todo proceso de interacción, cobra en el caso de la acción comunicativa la forma especialmente precaria de un riesgo de disentimiento, siempre presente, inscrito en el mecanismo del entendimiento, habiendo de tenerse presente que todo disenso origina altos costes (...). Si se tiene en cuenta que todo **asentimiento explícito** a la oferta que es un acto de habla descansa en una doble negación, a saber: en el rechazo de un rechazo siempre posible, los procesos de entendimiento que discurren a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica, **no resultan precisamente muy recomendables como sillares fiables de la integración social.** La motivación racional, que descansa en un poder decir no, da lugar a un **remolino de problematizaciones,** que hace que **la formación lingüística de consenso aparezca más bien como un mecanismo perturbador**» (ND, pp. 84-85/87-88).

sólo ahora puede hacer plausible frente a la tematización ofrecida por aquél: si tenemos en cuenta la interna conexión entre 'acción comunicativa' y 'discurso', así como el potencial crítico inherente a éste último, se hace patente que la posibilidad de la crítica a la tradición no hay que buscarla en objetivación alguna de ésta sino que, muy al contrario, como Habermas señalará en la *Teoría de la acción comunicativa,*

> «*las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol* ***reflexivo*** *del proceso de entendimiento.* Es este **potencial de crítica** que la propia acción comunicativa entraña el que puede utilizar sistemáticamente el científico social cuando se introduce como participante virtual en los contextos de acción cotidiana y el que puede hacer valer desde dentro de esos mismos contextos contra la particularidad de los mismos» (TKH, p. 176/170).

Es esa 'reflexividad' peculiar del lenguaje natural —que permite, como vimos anteriormente, una 'metacomunicación' sobre la comunicación misma que está teniendo lugar (o, lo que es lo mismo, el paso de la acción comunicativa al discurso)— la que trae consigo:

— tanto el incontrolable potencial de problematización,
— como la posibilidad de logro del entendimiento (por la vía indirecta, reflexiva, del 'discurso').

Precisamente porque «*el camino que va de la acción comunicativa al discurso* (...) es algo 'ya siempre' inscrito en la acción orientada al entendimiento» (TKH, p. 188/182) Habermas puede enfrentarse a uno de los reproches centrales de Gadamer, a saber, que el 'crítico social' (reivindicado por él) sólo podría ser un 'tecnólogo social' encubierto (pues para llevar a cabo su crítica tendría que romper la simetría de la comunicación orientada al entendimiento). Habermas señala más adelante:

> «Quien convierte en tema lo que los participantes se limitan a suponer y adopta una actitud **reflexiva** frente al *interpretandum* no se sitúa ***fuera*** del contexto de comunicación investigado, sino que lo profundiza y radicaliza **por un camino que en principio está abierto a todos los participantes**» (ibid.).

Con esta reconstrucción de las diferencias y semejanzas entre la tematización de la acción orientada al entendimiento de Habermas y la de Gadamer, sólo estamos haciendo referencia a *un* nivel del enfrentamiento entre las posiciones que representan ambos y, por ello, sólo hemos tenido en cuenta una línea argumentativa de las múltiples que constituyen dicho

enfrentamiento[9]. Del otro nivel de discusión central entre la posición de Gadamer y la de Habermas nos ocuparemos más adelante (IV.4.), cuando hayamos reconstruído las dificultades internas del planteamiento de este último que hay que tener en cuenta para poder analizar los otros aspectos de dicho debate.

2) *Dos déficits estructurales*

En la revisión que hemos llevado a cabo hasta aquí del proyecto de una 'pragmática universal' (necesaria para elaborar una teoría de la acción comunicativa), nos hemos limitado a exponer las características estructurales de la tematización del uso comunicativo del lenguaje que Habermas ofrece en este artículo al hilo del análisis de la acción orientada al entendimiento. De este modo resultaban visibles las semejanzas y diferencias entre la perspectiva desarrollada por Habermas y la ofrecida por Gadamer. Pero, precisamente por ello, no nos hemos referido explícitamente a las cuestiones metodológicas que Habermas trata ampliamente en este artículo y que son centrales a la hora de valorar el proyecto de una 'pragmática universal' en cuanto tal.

Para referirnos a ellas, y teniendo en cuenta las variaciones que dicho proyecto ha sufrido en estos últimos decenios —no sólo con la elaboración de la *Teoría de la acción comunicativa* sino también en las reflexiones posteriores que se refieren a ese mismo programa (ver *Pensamiento postmetafísico,* pp. 63-152/65-152—, no nos vamos a extender en los detalles de dicho proyecto inicial sino que —dada la perspectiva reconstructiva en que nos movemos— pasaremos directamente a considerar los déficits estructurales que le caracterizan y que permiten entender los cambios

[9] Una buena perspectiva sobre los aspectos centrales del debate Gadamer-Habermas puede encontrarse en el artículo de U. Nassen: «Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik und Diskurs», en: U. Nassen (ed.): *Klassiker der Hermeneutik,* Munich 1982, pp. 301-321. Igualmente en el artículo de D. Misgeld titulado: «Critical Theory and Hermeneutics: The Debate between Habermas and Gadamer», en J. O'Neill (ed.): *On Critical Theory,* Londres 1976 y en el artículo de A. R. How titulado «Dialogue as Productive Limitation in Social Theory: The Habermas-Gadamer Debate», en *Journal of the British Society for Phenomenology,* vol. 11, 1980, 2, pp. 131-43. Una perspectiva más amplia de dicho debate la ofrecen D. Ingram en el artículo titulado «The Historical Genesis of the Gadamer-Habermas Controversy», en: *Auslegung. A Journal of Philosophy,* vol. 10, 1983, 1-2, pp. 86-151 y M. Jay en el artículo titulado «Should Intellectual History Take a Lingusitic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate», en LaCapra, D./Kaplan, S. L. (eds.): *Modern European Intellectual History. Reappraisals and new perspectives,* N.Y. 1982, pp. 86-110.

introducidos en *Teoría de la acción comunicativa* como una revisión interna, resultante del intento de evitar tales déficits (IV.3.).

Una revisión superficial de las más que numerosas críticas que dicho proyecto ha acumulado desde sus inicios hasta la actualidad, bastaría para desistir del intento de sistematizar lo que en términos generales podrían considerarse déficits de un proyecto semejante[10]. Por ello, es preciso señalar a qué nos referimos aquí al apelar a los 'déficits estructurales' de dicho proyecto.

Las decisiones metodológicas que nos van a permitir estructurar esos múltiples focos de problemas en torno a *dos* déficits estructurales son de dos tipos:

Por una parte, el carácter *reconstructivo* que guía este trabajo nos lleva a considerar la evolución del planteamiento habermasiano desde lo que podríamos llamar una perspectiva 'interna', es decir, como resultado de un proceso de mejora de dificultades inherentes al proyecto mismo, a lo largo del cual (y sólo al final de él) se hacen patentes, sin embargo, un tipo de problemas que no parecen resolubles mediante modificaciones 'en la superficie' —sirviéndonos de la expresión de Quine— sino que parecen depender de dificultades inherentes a la concepción misma que subyace al planteamiento en su conjunto.

Por otra parte, la perspectiva *temática* en que se centra este trabajo nos permite abordar el planteamiento habermasiano sólo desde el punto de vista de la *concepción del lenguaje* subyacente al mismo y (sobre el trasfondo de la esquematización que hemos llevado a cabo al considerar los autores de la tradición en la que se apoya dicho planteamiento) teniendo en cuenta sólo las mejoras o dificultades que las diferencias específicas de éste traen consigo en relación con un *núcleo de problemas* más o menos constantes en dicha tradición (a saber, los resultantes de la conexión entre 'razón' y 'lenguaje'). Desde esa perspectiva, puede entenderse que dichos déficits giren en torno a las dos 'decisiones' que en esta tradición han sido siempre blanco de las controversias, a saber: el formalismo (IV.2.2.a.) y el universalimo (IV.2.2.b.).

---

[10] Una selección representativa de puntos de vista críticos respecto a la teoría de la acción comunicativa elaborada por Habermas se encuentra en A. Honneth/H. Joas (1986), así como una bibliografía sobre *Teoría de la acción comunicativa* recopilada por R. Görtzen (p. 406-416). Una bibliografía más amplia en relación con la obra de J. Habermas que no se limita a la *Teoría de la acción comunicativa* y ha sido igualmente recopilada por R. Görtzen se encuentra en el libro de D. M. Rasmussen titulado *Reading Habermas,* Cambridge, MA, 1990, p. 114-40.

a) El punto de vista formal

La continuidad que el proyecto habermasiano de una 'pragmática universal' mantiene con la perspectiva desde la que Humboldt proyectaba una 'ciencia comparada de los lenguajes' será puesta de manifiesto explícitamente por Habermas en su respuesta a las críticas de Ch. Taylor (procedentes de una apropiación de Humboldt bastante alejada de la de Habermas) que se encuentran en su artículo titulado «Entgegnung» (1986)[11]. Implícitamente, sin embargo, si tenemos en cuenta la revisión del planteamiento de Humboldt que llevamos a cabo anteriormente, es posible identificar dicha continuidad ya en las premisas centrales del proyecto habermasiano tal y como aparecen en el artículo que venimos considerando en los últimos apartados.

Como vimos al principio de este capítulo, Habermas inicia este artículo planteando la tesis central de que «el lenguaje en el nivel sociocultural de la evolución es **el medio específico del entendimiento**» (VETKH, p. 353/299).

A pesar de lo trivial que en el contexto de este trabajo pueda parecer una afirmación semejante, Habermas es perfectamente consciente de las dificultades de compatibilización que esta concepción del lenguaje ofrece a la hora de intentar apropiarse del utillaje conceptual (e incluso de participar en la discusión filosófica) de la tradición anglosajona de filosofía del lenguaje[12].

---

[11] Cfr. A. Honneth/H. Joas (1986), pp. 328-345;

[12] Las dificultades de compatibilización a que nos referimos son de dos tipos: por una parte, se deben a la preeminencia con que, desde siempre, ha sido tematizado el uso cognitivo del lenguaje frente al uso comunicativo del mismo, no sólo en la tradición de filosofía anglosajona sino —como la hermenéutica no deja nunca de señalar (y lamentar)— desde los inicios de la filosofía griega. Esta preeminencia trae consigo diferencias no sólo metodológicas sino también de contenido (es decir, relativas a la problemática tratada y percibida) tan amplias, que la posibilidad de unificar los resultados de la discusión filosófica de cada uno de esos niveles no parece estar garantizada de antemano. Esa cierta impresión de exclusión mutua la transmite, por ejemplo, M. Dummett al señalar que «el lenguaje es tanto un instrumento de comunicación como un vehículo del pensamiento, es una cuestión de orientación **importante** en la filosofía del lenguaje **cuál de estos roles tomamos como primario**» (en: Le Pore (1986), p. 471).

Por otra parte, como queda patente en esta cita, el tratamiento del lenguaje en su dimensión comunicativa es identificado normalmente, en esta tradición, con la consideración del lenguaje como 'instrumento' para la transmisión de información (lo cual no es sino una forma solapada de mantener la preeminencia del uso cognitivo del lenguaje frente al comunicativo), por lo que el intento de tematizar el uso comunicativo del lenguaje a la manera de Humboldt, es decir, en sus funciones 'constitutivas' (tanto en relación con el mundo objetivo como con el social y el individual) tiene primero que 'demostrar' su dignidad filosófica, es decir, su status de análisis conceptual y no meramente empírico.

Para hacer plausible esa concepción del lenguaje Habermas recurre a Humboldt en dos cuestiones centrales:

— en lo referente a la delimitación del *ámbito objetual* de su análisis, al apelar precisamente a la diferenciación, que ya realizara Humboldt, entre el lenguaje como 'estructura' (ergon) y el lenguaje como 'proceso' (energeia), es decir el 'habla', y
— en lo referente a la viabilidad *metodológica* de un análisis filosófico de esta última, al proponer un punto de vista *formal* para la realización del mismo. Habermas señala:

> «Naturalmente que es legítimo establecer un corte abstractivo entre el lenguaje como estructura y el habla como proceso (...) [pero, C.L.] la separación de los niveles analíticos 'lengua' y 'habla' no debe hacerse de suerte que la dimensión pragmática del lenguaje quede abandonada a un análisis exclusivamente empírico, es decir, a ciencias empíricas tales como la psicolingüística o la sociolingüística. Voy a sostener la tesis de que no sólo el lenguaje sino **también el habla,** es decir, el empleo de oraciones en emisiones, **es accesible a un análisis formal.** Al igual que las unidades elementales del lenguaje (oraciones), también las unidades elementales del habla (emisiones) pueden analizarse en la actitud metodológica de una ciencia reconstructiva» (VETKH, p. 358-359/303-304).

Una vez establecida la pretensión de llevar a cabo un análisis formal de las estructuras inherentes al 'habla', como vía metodológica para abarcar la tarea de una pragmática universal, a saber: «identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible» (VETKH, p. 353/299), Habermas emprende una delimitación más detallada tanto de los niveles de análisis que confluyen en esa 'pragmática universal' (I), como de los niveles de abstracción necesarios para la configuración de esa perspectiva formal (II).

(I) Con respecto a la primera delimitación, la distinción entre el uso cognitivo y el comunicativo del lenguaje, que se refleja en la doble estructura del habla (o, lo que es lo mismo, en los dos componentes de todo acto de habla 'Mp'), trae consigo una 'división del trabajo' entre la semántica y la pragmática formal:

Estas dos 'dificultades' constituyen el trasfondo de la discusión metodológica central que vertebra el artículo «¿Qué significa pragmática universal?» (y da sentido a su título), a saber: la defensa de esa perspectiva 'pragmática' frente a la tradicional 'absolutización' de la perspectiva 'semántica'.

a) «La teoría de la oración elemental investiga **el contenido proposicional** bajo el punto de vista de un análisis **semántico-formal** del enunciado» (VETKH, p. 395/332). Su ámbito objetual son los «actos de **identificación** y de **predicación**» (ibid.), y
b) «la **teoría de los actos de habla** investiga **la fuerza ilocucionaria** desde el punto de vista de un análisis interaccionista del establecimiento de relaciones interpersonales» (ibid.).

Este ámbito objetual de la teoría de los actos de habla (el establecimiento de relaciones interpersonales) la convierte en «central para una teoría de la acción comunicativa» (ibid.). Y, por ello, Habermas pasa a ocuparse de ésta llevando a cabo el segundo tipo de delimitaciones que nombrábamos antes, es decir, las que han de permitir la constitución de la perspectiva 'formal' en ese nivel de análisis.

(II) Para llevar a cabo ese segundo tipo de delimitación, Habermas se apoya en el planteamiento de Searle, concretamente en el principio metodológico planteado por éste en su libro *Actos de habla,* a saber: el 'principio de expresabilidad'. Este principio permite limitar el análisis de los actos de habla a la forma estándar de éstos, es decir, al acto de habla explícito y proposicionalmente diferenciado, compuesto por tanto «de una parte ilocucionaria y una parte proposicional» (VETKH, p. 398/335).

El contexto explicativo en que Habermas se refiere a dicho principio (central para una teoría de los actos de habla en cuanto tal) es significativo a la hora de valorar las dificultades inherentes al mismo. Habermas lo introduce al señalar un ulterior paso abstractivo todavía necesario para llevar a cabo un análisis *formal* de los actos de habla:

> «entre los actos de habla explícitos de forma estándar han de excluirse todavía aquellos que se presentan en **contextos que desplazan el significado.** Es lo que ocurre cuando el significado pragmático de un acto de habla dependiente del contexto **se desvía del significado de las oraciones empleadas en el acto de habla** (y de las **condiciones generales de contexto indicadas en el propio acto de habla** que han de cumplirse para el tipo de actos de habla de que se trate). De esta exigencia da razón el 'principio de expresabilidad' de Searle. En principio ha de ser posible que todo acto de habla que se ejecuta o pudiera ejecutarse quede **unívocamente determinado** por una oración compleja con tal de suponer que el hablante expresa su intención de forma **literal,** explícitamente y con exactitud» (VETKH, p. 403/339).

La suposición implícita en este principio, que da razón tanto de su posible relevancia teórica (y metodológica) como de su imposibilidad,

puede extraerse negativamente de la propuesta de Habermas de excluir aquellos «contextos que desplazan el significado» de los actos de habla. La abstracción del contexto propuesta para posibilitar un análisis formal de éstos incluye, pues, la suposición de que existe un 'contexto cero' o, lo que es lo mismo, el 'significado literal'[13] que permite distinguir los actos de habla 'unívocamente' determinados de los actos de habla ambiguos.

Las dificultades inherentes a la defensa de un punto de vista semejante podemos encontrarlas tematizadas por el propio Searle al hilo de una modificación central llevada a cabo por él en su teoría de los actos de habla. Nos referimos a la introducción del «background» como componente ineludible del análisis de los actos de habla, presente ya en su libro *Expression and Meaning.*

Abstrayendo de la larga y compleja discusión sobre «literal meaning» que tiene lugar al menos desde finales de los años setenta[14], podemos agrupar las dificultades inherentes a la suposición de una 'determinabilidad' unívoca del significado (esto es, de una 'identidad' de los significados compartidos por los hablantes) en torno a los argumentos centrales que ya ofrece Searle en su introducción de «the background» en el libro citado anteriormente (y que normalmente son discutidos bajo el epígrafe 'meaning holism'[15]).

La tesis que justifica dicha introducción la encontramos en la explicación que Searle ofrece de la perspectiva desde la cual va a iniciar su discusión

---

[13] En esta cita de Habermas hay otro componente fundamental que no vamos a considerar aquí, pero que es relevante a la hora de identificar los supuestos de fondo operantes en este proyecto. Dicho componente está implícito en la referencia de Habermas a que 'el propio acto de habla' indica 'condiciones generales de contexto'; esta suposición está internamente relacionada con la singular interpretación de la 'autorreferencialidad' del lenguaje ordinario que Habermas expresa al afirmar que 'los actos de habla se identifican a sí mismos'. De la pretensión de 'autotransparencia' implícita en esta suposición y sus dificultades nos ocuparemos más adelante (IV.4.1).

[14] Un aspecto de dicha discusión que no vamos a considerar aquí es el que se refiere a la posibilidad de defender la tesis del significado 'literal' en relación con el 'significado pragmático', es decir, la cuestión de si el uso 'serio' de los actos de habla (es decir, aquel en el que el hablante quiere decir lo que dice expresamente) puede considerarse como 'fundamental' frente a cualquier otro uso 'parasitario' de los mismos, como defiende Searle en su polémica con Derrida (cfr. Searle (1977), Derrida (1977), también Culler (1982), Habermas (1985), pp. 219-247, y (1988), pp. 242-266).

Este aspecto aparecerá aquí sólo indirectamente en relación con la defensa que Habermas tendrá que llevar a cabo —por cuestiones de fundamentación que trataremos en el próximo apartado (IV.2.2.b.)— del carácter 'fundamental' de la acción orientada al entendimiento (o, más concretamente, del carácter 'parasitario' de la acción estratégica respecto de la acción comunicativa).

[15] Al respecto véase el artículo de Putnam «Meaning Holism» en: A. Schilpp/E. Hahn (1986), pp. 405-426.

sobre 'literal meaning' (en: *Expression and Meaning*, pp. 117-136). Searle señala:

> «Argumentaré que, en general, la noción del significado literal de una oración sólo tiene aplicación **en relación con un conjunto de asunciones contextuales o de fondo** *(background assumptions)* y finalmente examinaré algunas de las implicaciones de esta visión alternativa. La visión que atacaré suele expresarse diciendo que el significado literal de una oración es el significado que ésta tiene en el 'contexto cero' o el 'null context'» (EM, p. 117).

Tras una ingeniosa lista de 'variaciones' de significado que la afirmación «el gato está sobre la alfombra» podría sufrir en un experimento mental en el que se variaran suficientemente los contextos de expresión de la misma (por ejemplo, en un contexto ausente de fuerza de gravedad, etc.) concluye Searle que tal oración sólo podría emplearse con sentido (es decir, de forma que las condiciones de verdad de la misma pudieran fijarse unívocamente) tras una especificación de los 'supuestos de fondo' que constituyen, en cada caso, las condiciones de 'normalidad' que el hablante presupone al emitir una oración semejante. Estos 'supuestos' no pueden extraerse, sin embargo, de la estructura semántica de la oración. Y ello por dos razones que Searle introducirá a continuación —y que coinciden con dos rasgos peculiares de los mismos:

a) esos supuestos no pueden objetivarse en su conjunto pues son infinitos en número y están estructurados *holísticamente:*

> «hay (...) dos razones de por qué esas asunciones extra no pueden ser extraídas en su totalidad de la estructura semántica de la oración, primero porque son **indefinidas en número** y segundo porque cuando sea que se haga un enunciado literal de esas asunciones, dicho enunciado **descansa en otras asunciones para su inteligibilidad.**» (EM, p. 128).

Esta tesis de que la estructura semántica de la oración no puede, merced a su mera corrección gramatical, garantizar la 'inteligibilidad' de la misma[16] no ha de entenderse, sin embargo, —argumenta Searle a continuación— como una 'dificultad técnica' ligada al intento de 'objetivar' algo indefinido en número y de estructura circular, sino que responde a una imposibilidad *de principio.* Y ello debido a la otra peculiaridad que caracteriza a estos supuestos (y constituye la consecuencia esencial de ese 'meaning holism'):

[16] De las dificultades que se plantearán a Habermas a este respecto en relación con la pretensión de validez 'inteligibilidad' nos ocuparemos más adelante (IV.4.2.).

b) en relación con estos 'supuestos de fondo', no es posible establecer una línea divisoria que distinga entre los supuestos referentes al *significado* de la oración y los supuestos referentes al *saber empírico* inherente a la misma. A esta conclusión llega Searle al final de su argumentación en defensa de la tesis inicial:

> «La tesis que he avanzado es que, para una amplia clase de oraciones, el hablante **—como parte de su competencia lingüística—** sabe cómo aplicar el significado literal de una oración **sólo sobre el transfondo de otras asunciones.** Si tengo razón, este argumento tiene por consecuencia que **no hay una distinción precisa entre la competencia lingüística de un hablante y su conocimiento del mundo.**» (EM, p. 134).

Si, por esta razón, el *significado* de un acto de habla no adquiere determinación más que sobre el trasfondo de un cierto 'saber de fondo' del que disponen los hablantes *merced a su competencia lingüística*, ya no puede considerarse como unidad mínima a analizar por una teoría de los actos de habla a las meras emisiones de hablante y oyente en forma de actos de habla estándares y explícitos, sino que habrá que considerar como condición de posibilidad del éxito de los mismos el que tengan lugar sobre ese trasfondo de 'presuposiciones' compartidas (que se refieren de modo indistinguible tanto al saber del mundo como al saber del lenguaje), pues de otro modo carecerían de significado 'unívoco'.

Esta corrección que Searle lleva a cabo de la teoría de los actos de habla a partir de *Expression and Meaning* (1979) está a la base de una de las diferencias centrales entre el proyecto esbozado por Habermas en «¿Qué significa pragmática universal?» y la realización del mismo en *Teoría de la acción comunicativa.* Nos referimos a la introducción del concepto de 'mundo de la vida' como correlato necesario del concepto de 'acción comunicativa'.

La conexión entre esta 'mejora sistemática' introducida en la *Teoría de la acción comunicativa* y la revisión de la teoría de los actos de habla llevada a cabo por Searle, la afirma Habermas explícitamente en su «Réplica a objeciones» de 1980 (en VETKH) al referirse a

> «una dificultad del análisis ortodoxo de los actos de habla, que a mí me ha llevado entre tanto a ampliar los supuestos de que hago uso en mi planteamiento de pragmática formal. La limitación metodológica a la forma estándar va quizá un poco lejos en lo tocante a la **neutralización del contexto.** El modelo del acto de habla no solamente tiene que tener en cuenta los componentes generales de la situación de habla, es decir, la emisión misma, el hablante y el oyente, la toma de postura de afirmación/negación de este último etc., sino **también el trasfondo que es el mundo de la**

vida que comparten hablante y oyente —y con ello el saber de fondo intuitivamente disponible, dotado de una certeza prerreflexiva, transmitido culturalmente, del que los participantes en la comunicación extraen sus interpretaciones. Los participantes en la comunicación, al entenderse sobre algo con sus actos de habla no solamente se refieren **frontalmente** a los tres mundos, sino que tienen también **a sus espaldas** un mundo de la vida formador de contexto, que **suministra los recursos para su proceso de entendimiento**» (VETKH, p. 550-551/461-462).

Si, avanzando lo que veremos más adelante (IV.3.1.), tenemos en cuenta la caracterización de ese 'mundo de la vida' que Habermas ofrece en su artículo «Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa» (1982, en VETKH), podremos valorar más detalladamente las implicaciones de esta 'corrección' del planteamiento inicial. Según dicha caracterización el 'mundo de la vida':

— «en tanto que recurso (...) cumple un papel ***constitutivo* en los procesos de entendimiento**» (VETKH, p.591/495),
— constituye el «acervo **lingüísticamente** organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de **tradición** cultural», «ocupa[n-do] una posición **en cierto modo transcendental**» (ibid.), y, por todo ello,
— «permite que los participantes en la interacción **encuentren ya de antemano interpretada,** en lo que a **contenido** se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo» (ibid.).

A la luz de esta caracterización del 'mundo de la vida' parece claro que la 'corrección' de los excesos de formalización pretendidos en «¿Qué significa pragmática universal?» se mueve precisamente en la dirección que, como hemos visto en los capítulos anteriores, lleva de Humboldt a Gadamer. Pues el análisis de la acción orientada al entendimiento que Habermas llevará a cabo a partir de esta corrección interna se caracteriza por las siguientes modificaciones:

— ya no considera las condiciones de posibilidad del entendimiento sólo desde la perspectiva de los participantes en la comunicación *(a fronte)* sino que incluye también las condiciones de posibilidad que han de estar *dadas (a tergo)* para que éste pueda tener lugar,
— por ello, toma en cuenta como momentos constitutivos de la acción orientada al entendimiento (del mismo modo que Gadamer
— (ver p. 91)) no sólo a) el telos del entendimiento entre *hablante y oyente,* b) *sobre algo* en lo que han de ponerse de acuerdo, sino

también, el que este proceso sólo puede tener lugar c) sobre el trasfondo de *un mundo lingüísticamente estructurado y compartido,* transmitido por *tradición* cultural, que garantiza el que los hablantes puedan hablar sobre 'lo mismo' (es decir, la 'identidad' de significados compartidos) y,

— por esa vía, reintroduce la *inseparabilidad de forma y contenido* (que ya afirmara Gadamer frente a Humboldt) al menos para la 'experiencia hermenéutica' de los participantes en la comunicación (aunque no para el análisis filosófico).

Aunque a la luz del significado sistemático que tales 'correcciones' parecen traer consigo podría sacarse la conclusión de que Habermas ha pasado con ello a considerar la función de apertura del mundo del lenguaje como un elemento constitutivo del análisis de la acción orientada al entendimiento —combinando así la dimensión comunicativa y la cognitiva del lenguaje, como veíamos en la hermenéutica, y recibiendo, con ello, también las dificultades inherentes a la distinción forma/contenido—, tal conclusión sólo puede afirmarse desde un punto de vista retrospectivo. Habermas se volverá consciente de la necesidad de tematizar explícitamente la función de apertura del mundo del lenguaje sólo después de haber concluído su *Teoría de la acción comunicativa*[17] (aunque, sin duda, a raíz de esta 'corrección' del planteamiento inicial).

Las dificultades que esta circunstancia trae consigo las abordaremos más adelante cuando, después de haber revisado las 'mejoras' de *Teoría de la acción comunicativa* (IV.3.), nos ocupemos de los problemas estructurales de la misma (IV.4.).

b) Problemas de fundamentación

Como ya señalamos al comenzar este capítulo, los puntos claves que conectan el proyecto de una 'pragmática formal' —tal y como es esbozado por Habermas en «¿Qué significa pragmática universal?»— con el planteamiento de Humboldt (separándolo a la vez del de Gadamer) son, sin duda, el formalismo y el universalismo. El carácter problemático de ese formalismo ya se ha puesto de manifiesto en relación con la inseparabilidad entre forma y contenido implícita en la introducción del concepto holista de 'mundo de la vida', aunque las consecuencias de dicho holismo respecto a la viabilidad de un análisis formal, en cuanto tal, todavía no las hemos tratado.

---

[17] Al respecto ver Habermas (1985), (1986) y (1988).

Para considerar la problemática inherente al universalismo que caracteriza el proyecto habermasiano hemos de recordar las tesis centrales con las que Habermas iniciaba el artículo «¿Qué significa pragmática universal?». Respecto a la tarea de una 'pragmática universal', Habermas señalaba que ésta tenía que «identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible» (VETKH, p. 353/299), las cuales tenían que extraerse de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento.

En la delimitación conceptual que Habermas ofrecía del concepto de 'entendimiento' quedaba claro su sentido *normativo.* Con 'entendimiento' no se está haciendo referencia, en este contexto, al sentido mínimo de comprensión idéntica de una expresión lingüística sino que éste queda definido como «el proceso de prosecución de un acuerdo sobre la base *presupuesta* de **pretensiones de validez reconocidas en común**» (VETKH, p. 355/301) o, como Habermas lo denomina habitualmente, como un 'acuerdo racionalmente motivado'.

El problema de fundamentación inherente a esta 'normatividad' no es asumido, sin embargo, por Habermas en este artículo aunque sí identificado en su alcance y localizado teóricamente. Habermas *define* la 'acción comunicativa' como aquella que se orienta a un 'entendimiento' en el sentido normativo que hemos mencionado, es decir, a un 'entendimiento racionalmente motivado'. En esa medida, un análisis de la misma sólo implica *per se* reconstruir las presuposiciones de *una determinada praxis posible.* Por ello, para garantizar el pretendido alcance *universal* de dicho modo de acción (que Habermas ponía de manifiesto al considerar el análisis de la misma como una reconstrucción de 'las condiciones universales de entendimiento posible') o, lo que es lo mismo, para afirmar que 'el principio del habla racional' que ésta encierra es un 'elemento regulativo necesario de *toda habla real*' (como lo denominaba Habermas en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» (p. 363/303)) sería necesario *demostrar* que dicho tipo de acción es 'fundamental' en relación con cualquier otro tipo de acción (que por ello habría de considerarse siempre como mero derivado de ella). Sobre este punto encontramos, empero, una reserva que Habermas ya planteaba en la enumeración de las tesis centrales subyacentes a «¿Qué significa pragmática universal?». Habermas añade a su afirmación sobre el carácter «fundamental del tipo de acción orientada al entendimiento» (VETKH, p. 353/299):

> «Parto, pues (**sin intentar demostrarlo en este lugar**) de que otras formas de acción social, por ejemplo, la lucha, la competencia y en general el comportamiento estratégico, pueden considerarse **derivados** de la acción orientada al entendimiento» (ibid.).

Las revisiones metodológicas del proyecto inicial, que Habermas tendrá que llevar a cabo cuando aborde la tarea de demostrar ese carácter 'fundamental' del tipo de acción (cargado de supuestos normativos) que es la acción comunicativa, las trataremos más adelante cuando nos refiramos a las 'mejoras sistemáticas' introducidas en *Teoría de la acción comunicativa* (IV.3.2.).

Sin embargo, aunque esta referencia podría sugerir que esta cuestión, puesto que no es abordada en «¿Qué significa pragmática universal?», no atañe directamente a lo planteado en este artículo, otro comentario de Habermas, añadido en 1983, nos pone sobre la pista del lugar sistemático en el que éste problema no puede ser eludido (si no quiere 'resolverse' por vía de 'definición').

Habermas pretende basar su teoría de la acción comunicativa en un análisis pragmático-formal de los actos de habla. La clave de este análisis radicaba, como ya vimos anteriormente, en «investigar la **fuerza ilocucionaria** desde el punto de vista de un análisis interaccionista del establecimiento de **relaciones interpersonales**» (VETKH, p. 395/332). Frente a este análisis quedaba relegado a un segundo plano el análisis semántico-formal del contenido proposicional del acto de habla.

El núcleo de esa investigación es analizar el significado pragmático que dicha 'fuerza ilocucionaria' añade al significado meramente 'lingüístico' de la oración emitida en el acto de habla, al fijar el 'modo' de la misma. Y ello en la medida en que la peculiaridad de ese significado 'pragmático' radica en *situar* la oración en 'referencias a la realidad' (es decir, en relación con el mundo objetivo, con el subjetivo o con el social) y, con ello, ligarla internamente con 'pretensiones de validez' (verdad, veracidad o rectitud) (VETKH, p. 411/346).

De esta contribución del significado 'pragmático' de la fuerza ilocucionaria al mero significado 'lingüístico' de la oración se sigue la tesis fundamental de este análisis pragmático-formal de los actos de habla; a saber, que 'no podemos entender un acto de habla sin saber qué lo hace aceptable', pues no podemos saber cómo ha de entenderse la oración emitida en el mismo si no podemos ponerla en relación con la 'referencia a la realidad' específica en cada caso y, con ello, en relación con pretensiones universales de validez (que pueden desempeñarse discursivamente). La importancia de esta tesis radica, pues, en que en ella recae el peso normativo que resulta de afirmar la *conexión interna entre significado y validez;* conexión que, como ya vimos, caracterizaba tanto el análisis de la comprensión de Gadamer como el de Habermas. Esta tesis permite retrotraer la 'base de validez del habla' (VETKH, p. 353/299) a la 'base racional de las fuerzas ilocucionarias' (VETKH, p. 428/359) o, lo que es lo mismo, demostrar la *conexión interna* que, merced a éstas, existe entre la

'acción comunicativa' y el 'discurso' (es decir, la revisión argumentativa de pretensiones de validez problematizadas orientada a la consecución de un 'entendimiento racionalmente motivado').

Con esta escueta estructuración de los niveles de fundamentación supuestos en este proyecto, se hace patente la importancia normativa que en éste adquiere el análisis de las 'fuerzas ilocucionarias', más concretamente el análisis de la contribución de éstas a la determinación del 'significado' del acto de habla en cuanto tal.

Pero, con ello, se transfiere el problema de fundamentación, inherente a la pretensión universalista, del plano de la teoría de la comunicación (en el que había que demostrar la tesis del carácter 'fundamental' de la 'acción comunicativa' en relación con cualquier otro tipo de acción) al plano del análisis pragmático-formal de los actos de habla. Su equivalente aquí no es difícil de encontrar si tenemos en cuenta el núcleo normativo del mismo que acabamos de considerar: la necesaria conexión entre 'significado' y 'validez' —procedente de la contribución del significado 'pragmático' de las fuerzas ilocucionarias al acto de habla en su conjunto— sólo puede afirmarse si se mantiene también la tesis adicional de que el 'significado literal' de las fuerzas ilocucionarias (o, lo que es lo mismo, el uso 'serio' de éstas, al que nos referimos anteriormente (ver nota 14)) es 'fundamental' frente a los significados desplazados (es decir, los procedentes de un uso 'fingido' de las mismas, de los cuales no puede afirmarse, por ello, esa conexión interna con la validez); pues, obviamente, *sólo en el caso en que el hablante dice lo que realmente quiere decir es posible un acuerdo «sobre la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común.»* (VETKH, p. 355/301).

La necesidad de esta tesis adicional sólo pone de manifiesto la pretensión universalista inherente a dicho proyecto: demostrar que el uso 'serio' del lenguaje no es sólo un uso posible (entre otros) del mismo no es sino el peculiar camino que en este proyecto ha de seguirse para demostrar el carácter universal de la racionalidad comunicativa o, dicho de otro modo, que la 'acción comunicativa' no es meramente una praxis posible (y contingente) entre otras sino que contiene «un elemento regulativo necesario de toda habla real» (ZLS, p. 363/303).

Pero precisamente si se tiene en cuenta la necesidad de fundamentación procedente de esta pretensión universalista que, de este modo, recae en el análisis de los actos de habla, se hace patente que en las delimitaciones metateóricas que este proyecto de 'pragmática formal' lleva a cabo para emprender dicho análisis ya no sea lícito volver a eliminar el peso normativo procedente del concepto de 'entendimiento' por vía de 'definición', es decir, *limitando de antemano el 'logro' de un acto de habla, su aceptabilidad, al caso de uso 'serio' del lenguaje.* Esto es, sin embargo,

precisamente lo que hace Habermas en «¿Qué significa pragmática universal?» cuando señala:

> «Hablo de 'logro' de un acto de habla cuando el oyente no solamente entiende el significado de la oración emitida, sino que entra de hecho en la relación que pretende el hablante. Y analizo las condiciones del logro de los actos de habla en términos de su 'aceptabilidad'. Como de **antemano he restringido esta investigación a la acción comunicativa,** es decir, a la acción orientada al entendimiento, un acto de habla puede considerarse **aceptable** cuando el hablante **no se limita a fingir una oferta seria,** sino que la hace **sinceramente**» (VETKH, p. 428-429/359).

Sobre la inaceptabilidad de esta maniobra nos informa con toda claridad el añadido de Habermas (de 1983), en el que éste indica:

> «en su momento no me percaté de la problemática de esta restricción que mencioné de paso. Lo que en ese momento supuse que era trivial, ha menester de una cuidadosa fundamentación, a saber, la tesis de que el uso del lenguaje orientado al entendimiento representa el modo **original** del uso del lenguaje» (VETKH, p. 429/359)[18].

En la formulación de esta tesis, fundamental para la teoría de la acción comunicativa de Habermas, se puede percibir ya una diferencia de *alcance* con respecto a la formulación que encontrábamos al inicio del artículo: el universalismo inherente al proyecto de Habermas no parece limitarse aquí a la afirmación del carácter 'fundamental' de la 'acción comunicativa' respecto de la estratégica, sino que se extiende a una tesis sobre el uso del lenguaje en general. Esta diferencia de alcance apunta a otra de las 'mejoras sistemáticas' que Habermas llevará a cabo respecto del proyecto inicial debido precisamente al problema que se ha puesto de manifiesto aquí, a saber: la remisión de su teoría de la comunicación a una teoría del lenguaje en general (centrada en torno a una teoría pragmática del significado), en la que pueda probarse el carácter 'fundamental' del uso del lenguaje orientado al entendimiento en relación con cualquier otro uso 'derivado' del mismo. De esta variación del proyecto original (que ha de permitir a éste mantener su universalismo inicial), nos ocuparemos a continuación al considerar las 'mejoras 'sistemáticas' introducidas en *Teoría de la acción comunicativa.*

---

[18] Como ya señalábamos antes, la polémica sobre este tema iniciada con la discusión entre Searle y Derrida se desató precisamente un año después de la publicación de «¿Qué significa pragmática universal?», a raíz de las publicaciones de ambos autores en *Glyph* en 1977.

3. Las mejoras sistemáticas de *Teoría de la acción comunicativa*

En la consideración de los 'déficits estructurales' del proyecto habermasiano tal y como era formulado en «¿Qué significa pragmática universal?», anticipábamos ya dos tipos de 'mejoras' sistemáticas que *Teoría de la acción comunicativa* incorpora en relación con el núcleo mismo del proyecto de análisis pragmático-formal de la acción orientada al entendimiento:

(I) Por una parte, dicho análisis es complementado ahora con una nueva perspectiva que parece desbordar, como vimos, los estrechos límites del punto de vista pragmático-formal: el análisis de la acción orientada al entendimiento ya no se limita a reconstruir las *presuposiciones pragmáticas* inevitables que constituyen ese tipo de acción, sino que da un paso más allá y, abandonando la perspectiva de los participantes en la comunicación, se pregunta por las condiciones de posibilidad de dicha acción en cuanto tal, es decir, por aquellas condiciones que tienen que estar 'siempre ya' *dadas* para que dicho tipo de interacción pueda ponerse en marcha en general.

El resultado de este enriquecimiento de perspectivas es, como ya indicamos con anterioridad, la introducción de un concepto complementario al de 'acción comunicativa': el concepto de 'mundo de la vida' (sin duda uno de los más oscuros y problemáticos de esta teoría).

Con ello se acentúa, como ya señalábamos, la cercanía de esta explicación de la acción orientada al entendimiento con la ofrecida por el planteamiento hermenéutico, de una forma evidente. Como intentaremos mostrar a continuación (IV.3.1.), dicho acercamiento traerá problemas en los tres puntos de roce tradicionales entre Habermas y la hermenéutica, a saber:

— en relación con el *universalismo;* pues ahora se hace depender el 'entendimiento' de una instancia 'dada', particular, que —como ya vimos en el caso de Gadamer— 'pone límites a la fuerza de la reflexión' (debido a su estructura 'holista', 'totalizante' y 'no disponible a voluntad') y contextualiza su 'validez', relativizándola a un 'acontecer de la verdad' previo y contingente;
— en relación con el *idealismo* de la 'lingüisticidad'; pues ahora se reconoce la estructuración lingüística del mundo en su rol 'constitutivo' de esa 'precomprensión' que posibilita el entendimiento entre los hablantes, y también
— en relación con el *formalismo,* clave metodológica para garantizar el pretendido alcance universal de la reconstrucción teórica; pues

dicho análisis se ve limitado por una instancia cuyo carácter informalizable queda fijado ya en la asignación de propiedades con que es definida desde el principio.

(II) Por otra parte, ya en la introducción de *Teoría de la acción comunicativa* se hace explícita la pretensión de que el análisis pragmático-formal de la 'acción comunicativa' (en el que recae el núcleo normativo de esta teoría) sea entendido como componente esencial de una *teoría de la racionalidad comunicativa* y no meramente —como fue proyectado en sus inicios— como una metateoría dirigida a una «fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje» (VETKH, p. 11-126).

El núcleo universalista que tal pretensión trae consigo obliga a aumentar el alcance de dicho análisis pragmático-formal; éste ya no puede ser entendido como la reconstrucción de las presuposiciones inevitables de *una determinada praxis,* la 'acción comunicativa', sino que tiene que probar el carácter universal de la misma aventurando una hipótesis sobre *el lenguaje en general,* a saber: que el 'uso orientado al entendimiento' es el *uso original* del lenguaje (o, dicho de otro modo, que sin él no sería posible el lenguaje en cuanto tal). Con esto, la teoría de la comunicación, inicialmente proyectada, queda remitida a una teoría del lenguaje en general. Esto obliga al análisis pragmático-formal de Habermas a probarse en la discusión con las demás posiciones filosóficas (y por ello también a no poder escudarse en 'divisiones del trabajo' en relación con éstas) (IV.3.2.).

1) La complementariedad entre «acción comunicativa» y «mundo de la vida»

Habermas introduce el concepto de 'mundo de la vida' en el primer capítulo de su *Teoría de la acción comunicativa* como «correlato de los procesos de entendimiento» (TKH, p. 107/104) en los siguientes términos:

> «Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las **definiciones de la situación** que los implicados presuponen como aproblemáticas (...) Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida **las situaciones** que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que es menester llegar a un acuerdo» (ibid.).

Ya de esta escueta determinación del concepto de 'mundo de la vida', en tanto que correlato de los 'procesos de entendimiento', puede inferirse que el status del mismo no procede meramente del trivial hecho empírico de que todo proceso de entendimiento tiene lugar aquí y ahora, en un determinado contexto. Como ya vimos en la definición del 'mundo de la vida' ofrecida por Habermas en su artículo «Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa» (1982), éste ha de considerarse como «constitutivo» (VETKH, p. 591/495) de dichos procesos de entendimiento.

El sentido en que ha de entenderse este ambiguo atributo de 'constitutivo' no es difícil de precisar si situamos la escueta determinación del mismo, como «fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas», en el contexto del modelo de la conversación analizado por Gadamer.

Como pudimos ver en la revisión de dicho análisis, el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo (y, con ello, la intrínseca 'variabilidad' inherente a éste) traía consigo la necesidad de retrotraer las condiciones de posibilidad del entendimiento a una instancia garantizadora de la 'unidad' de la apertura del mundo compartida por los participantes en la comunicación; pues, el 'entendimiento entre los interlocutores' sólo podía lograrse sobre el trasfondo del previo 'acuerdo sobre la cosa', es decir, a condición de que éstos hablaran sobre 'lo mismo'. Precisamente por esta razón podía afirmar Gadamer que «el acuerdo es previo al desacuerdo» (GW 2, p. 187) o, dicho de otro modo, que a todo 'malentendido' le subyace un 'acuerdo sustentador' (GW 2, p. 223).

Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar que Habermas requiera una 'fuente' compartida de la que los participantes en la comunicación extraen las 'definiciones de la situación', *sobre* la que tiene que llegarse a un acuerdo, precisamente a raíz de haber reconocido el problema —con el que ya topara Searle— de la imposibilidad de apelar a un ingenuamente supuesto 'significado literal'. Si la 'identidad' de significados no queda garantizada por el mero hecho de que «los actos de habla se identifican a sí mismos» (TKH,1, p. 390/372) —pues dicha 'autoidentificación' sólo es comprensible a su vez sobre el trasfondo de un 'saber de fondo' prerreflexivo, compartido por los hablantes—, sólo parece posible garantizar dicha identidad recurriendo a una instancia previa, a un 'mundo de la vida' concreto que, en tanto que 'plexo de sentido' compartido por los hablantes, fije «el marco categorial en cuyo seno todo lo que acaece en el mundo puede interpretarse de determinada manera como algo» (TKH,1, p. 92/89), haciendo de este modo posible que los hablantes conversen sobre 'lo mismo'.

Pero si tenemos en cuenta que con esta modificación el modelo inicialmente propuesto por Habermas para la explicación de la acción orientada al entendimiento pasa de suponer meramente: a) el *telos* del

entendimiento entre hablante y oyente, b) sobre «la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común» (VETKH, p. 355/301), a situar además este «armazón formal» (TKH, p. 107/104) c) sobre el trasfondo de una 'fuente común' de 'definiciones de la situación', resulta difícil evitar la impresión de que el 'acuerdo *contrafáctico*' (o 'armazón formal'), propuesto por Habermas como base común presupuesta para el entendimiento, no puede garantizar éste sin recurrir, en última instancia, al 'acuerdo sustentador' fáctico de la tradición que ya propusiera Gadamer, es decir, al «acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo que se reproduce en forma de tradición cultural» (VETKH, p. 591/495).

Con esta inclusión de la 'pertenencia' a la tradición, por encima de la mera 'competencia comunicativa' (en tanto que «capacidad universal» (VETKH, p. 370/312)), entre las 'presuposiciones del entendimiento posible', Habermas ofrece, sin duda, una imagen más plausible (o 'probable' (ver nota 8)) de esa dialéctica (propia de la 'intersubjetividad discontinua' que caracteriza el lenguaje ordinario) entre un entendimiento a conseguir —amenazado por un ilimitado potencial de problematización— y un «entendimiento previo garantizado por el 'mundo de la vida'» (Ent, p. 339) que actúa como «contrapeso conservador contra el riesgo de disentimiento que comporta todo proceso de entendimiento en curso» (TKH, p. 107/104). El aumento de plausibilidad se debe, entre otras razones, a que la consideración de las condiciones de posibilidad del entendimiento exclusivamente desde la perspectiva de las 'presuposiciones inevitables' inherentes a la competencia comunicativa de los hablantes tenía que tropezar —como ya vimos en el caso de Humboldt— con la dificultad de querer explicar el entendimiento como surgiendo de la nada, desde un 'contexto cero'. Esta misma dificultad es la que se manifiesta en este planteamiento en forma de imposibilidad de postular un 'significado literal' (y es la que está a la base, como ya veíamos anteriormente, de esta 'corrección' del planteamiento inicial).

En qué medida esta ampliación de perspectivas ha de considerarse, pues, como una inevitable corrección interna lo intentaremos mostrar más adelante cuando revisemos las dificultades inherentes ya al 'acuerdo contrafáctico' propuesto por Habermas (a partir de su análisis de las condiciones de posibilidad del entendimiento desde la perspectiva de los hablantes) y que se esconden tras la pretensión de validez 'inteligibilidad' (IV.4.2.).

Pero con esta ampliación de perspectivas y el consiguiente acercamiento a las tesis de la hermenéutica, se vuelve más plausible la explicación de cómo es posible el entendimiento precisamente al precio de poner en peligro los dos rasgos esenciales del proyecto inicial (que diferenciaban a éste decididamente de aquella), a saber: el universalismo y el formalismo.

En lo que se refiere a la cuestión del *universalismo,* los problemas inherentes a esta contextualización de los procesos de entendimiento (resultante de esa nueva perspectiva de análisis) se plantean en dos niveles diferentes:

— por una parte, en relación con la *explicación misma de las 'condiciones de posibilidad del entendimiento'.* La introducción de la instancia del 'mundo de la vida' como 'constitutiva' de los procesos de entendimiento trae consigo una *relativización de dicho 'entendimiento' a la pertenencia fáctica* a una determinada tradición, con lo que se plantea irremediablemente la cuestión de si la 'validez' del mismo no habrá de considerarse, como propone la hermenéutica, igualmente dependiente de esa instancia fáctica o, mejor dicho (dado su carácter 'determinante' de las interpretaciones previas de aquello que ha de juzgarse como válido o inválido), de ese 'acontecer de la verdad' (IV.3.1.a.);
— por otra parte, las consecuencias relativizadoras se transfieren al *alcance del análisis* mismo; pues, según la propia teoría, éste tiene lugar (necesariamente) en una determinada tradición cultural y, por ello, corre el peligro de reconstruir meramente el 'autoentendimiento' propio de esa concreta tradición, proyectándolo ilícitamente en una supuesta dimensión universal (De este aspecto nos ocuparemos en el próximo capítulo (V.1.2.)).

En lo que se refiere al problema del mantenimiento de la perspectiva formal, es claro que una vez que se ha dotado a esta instancia con las características (informalizables por antonomasia) de un saber 'implícito', 'estructurado holísticamente, y que 'no está a disposición' de los individuos (en lo que se refiere a la posibilidad de una tematización 'a voluntad' del mismo), cualquier extensión del análisis formal a las 'estructuras' de éste o, mejor dicho, cualquier hipótesis sobre tales estructuras (o sobre su grado de 'racionalización') permanece en un status problemático, difícilmente discutible o decidible (IV.3.1.b.).

a) El 'mundo de la vida' y la tesis universalista

Para concretar las dificultades, hasta aquí sólo esbozadas, que se plantean con la introducción del concepto de 'mundo de la vida' en relación con la pretensión universalista, vamos a remitirnos al contexto de discusión sobre pragmática-formal en el que dicho concepto es introducido de forma sistemática.

Como ya pudimos ver en las referencias del apartado anterior, la cuestión desencadenante de esta reforma sistemática es el problema del 'significado literal' con el que tropieza ya la 'teoría ortodoxa de los actos de habla' y que lleva a Searle a una introducción semejante. Habermas se refiere de nuevo a esta conexión cuando alude a las 'ventajas' de esta nueva perspectiva para el análisis de la acción orientada al entendimiento ganada mediante la introducción del concepto de 'mundo de la vida':

> «El concepto de acción orientada al entendimiento ofrece una ulterior ventaja (...), a saber: la de iluminar ese *trasfondo de saber implícito* que penetra ***a tergo*** en los procesos cooperativos de interpretación. La acción comunicativa se desarrolla dentro de un mundo de la vida que queda **a espaldas** de los participantes en la comunicación. A estos sólo les es presente en la forma prerreflexiva de unos supuestos de fondo que se dan por descontado (...) Si en algo convergen las investigaciones sociolingüísticas, etnolingüísticas y psicolingüísticas del último decenio es en la idea, más que demostrada, de que **el saber contextual y de fondo** que colectivamente comparten hablantes y oyentes **determina en un grado extraordinariamente alto** la interpretación de sus emisiones explícitas. Searle ha aprendido esta lección de la pragmática empírica. Critica la opinión prevaleciente durante mucho tiempo de que las oraciones poseen un significado literal sólo en virtud de las reglas de uso de las expresiones que contienen (...) [Searle] sustenta la tesis de que el significado literal de una expresión es relativo a un trasfondo de saber implícito, mudable, que normalmente los participantes consideran trivial y dan por descontado.» (TKH, pp. 449-450/429-430).

En la referencia que Habermas hace a continuación a su corrección del planteamiento inicial, similar a la de Searle, encontramos, no obstante, también una alusión indirecta a las 'ventajas' que las abstracciones propuestas por el planteamiento inicial traían consigo. Habermas señala:

> «También yo he empezado construyendo el significado de los actos de habla como un significado literal en este sentido [es decir, procedente sólo de las reglas de uso de las expresiones contenidas en ellos, C.L.]. Ciertamente que éste no podía ser pensado con independencia de las condiciones contextuales. Para cada tipo de acto de habla tenían que cumplirse condiciones contextuales *de carácter general* para que el hablante pudiera conseguir un éxito ilocucionario. Pero estas condiciones contextuales de carácter general **podían** por su parte **inferirse, este era el supuesto, del significado general de las reglas lingüísticas empleadas en los actos de habla estándar.** Y, en efecto, **el conocimiento de las condiciones** bajo las que un acto de habla puede ser **aceptado como válido no puede depender *por completo* de un saber de fondo contingente, pues de otro modo la pragmática formal perdería su objeto**» (TKH,1, pp. 449-450/429-430).

Efectivamente, si, por una parte, el peso normativo del análisis pragmático-formal de los actos de habla procedía —como vimos— de la contribución del significado pragmático al 'significado' global del acto de habla o, lo que es lo mismo, del hecho inherente a esta contribución, a saber, que sólo «entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable»; pero, por otra parte, el conocimiento de esas condiciones de aceptabilidad depende, a su vez, por razones sistemáticas, de un saber de fondo contingente que predetermina, por ello, en última instancia, la posible validez del acto de habla mismo, de ésto parecen seguirse dos consecuencias complementarias e igualmente problemáticas:

En primer lugar, en relación con la pretensión de reconstruir mediante un análisis pragmático formal las condiciones generales de aceptabilidad de los actos de habla, se plantea una doble dificultad: la reconstrucción de dichas condiciones desde la perspectiva de las presuposiciones (o idealizaciones) inevitables de los hablantes es necesariamente incompleta, ya que éstas pueden considerarse condiciones necesarias pero en ningún caso suficientes. Pero una reconstrucción adicional de las condiciones de aceptabilidad procedentes del saber de fondo del 'mundo de la vida' es, por principio, imposible dada la estructura 'holística', 'implícita' y 'no disponible a voluntad' de dicho saber (ver TKH,1, p. 451/430). Si se tiene esto en cuenta es comprensible el temor, expresado por Habermas, de que a consecuencia de dicho reconocimiento del carácter 'constitutivo' del mundo de la vida la pragmática formal podría «perder su objeto» (TKH,1, p. 450/429).

En segundo lugar, en lo referente al alcance de la conexión entre significado y validez explicitada en este análisis, es claro que la pretensión inicial de ligar indirectamente toda comprensión del significado de lo dicho al enjuiciamiento del saber implícito en ello (es decir, el intento de poner al significado bajo el control de un constante enjuiciamiento de su validez), sufre un curioso cambio de signo corriendo el peligro de convertirse en una relativización de esta 'validez' a la luz de la instancia previa que decide dicho 'significado' (al discernir entre lo 'significativo' y lo 'absurdo', pues «como absurdas aparecen sólamente aquellas opiniones que no se acomodan a esas certezas tan incuestionadas como fundamentales» (TKH,1, p. 451/431)).

Precisamente a esa dependencia (o relatividad) de la decisión sobre la validez respecto de la decisión previa sobre el significado (implícita en el hecho trivial de que para que algo sea verdadero o falso primero tiene que tener sentido) es a la que alude Wittgenstein en *Sobre la certeza* con la frase que Habermas cita, sin más comentario, en este contexto de introducción del concepto de 'mundo de la vida', a saber, que «si lo verdadero es lo fundado, entonces el fundamento no es ni verdadero ni

falso» (§ 205). El estrecho camino entre esta afirmación y la conclusión de Heidegger (y Gadamer) al respecto, a saber, que dicho 'fundamento' es, por ello, 'la verdad originaria' (o, lo que es lo mismo, un 'acontecer de la verdad'), ya pudimos recorrerlo con la argumentación de ambos autores que vimos en el capítulo anterior.

La dificultad inherente al intento de *desandar* ese camino argumentativo —frenando sus consecuencias— una vez reconocido el status 'constitutivo' de la instancia del 'mundo de la vida' (por ejemplo, en la línea apuntada por Habermas al afirmar que dicha instancia no determina 'completamente' las condiciones de validez), podemos identificarla, por analogía, con la crítica que Gadamer hiciera al intento similar de Humboldt: una vez que se reconoce la apertura lingüística del mundo, de la que los hablantes disponen prerreflexivamente en forma de un 'saber de fondo', como 'constitutiva' de aquello que puede aparecer en dicho mundo, el intento de evitar la consecuente relativización del conocimiento intramundano a las diferentes 'aperturas del mundo' que el lenguaje permite, sólo puede llevarse a cabo por el inconsecuente camino al que apuntaba Humboldt (es decir, restaurando el ideal imposible de alcanzar la 'cosa en sí') o ha de quedar reducido (como en el caso de Habermas) al mero lamento —aferrado a la intuición, sin duda justificada, de que tal hipostatización del lenguaje no puede aceptarse, pero sin poder señalar exactamente por qué.

Si tenemos en cuenta los rasgos centrales que a lo largo de este trabajo hemos mostrado como inherentes a la concepción del lenguaje de esta tradición, resulta claro que con la aceptación del carácter 'constitutivo' del 'saber de fondo', lingüísticamente estructurado, que preinterpreta las situaciones sobre las que los hablantes han de llegar a un acuerdo, se están aceptando las dos tesis centrales de dicha concepción, a saber: la 'preeminencia del significado sobre la referencia' y el 'holismo del significado'. Mejor dicho, la primera de ellas estaba ya implícita en la presuposición de que sólo garantizando la 'identidad' de significados, mediante el recurso al 'significado literal' (o, lo que es lo mismo, a que los actos de habla se 'identifican' a sí mismos), podía garantizarse la intersubjetividad de la comunicación, es decir, el que los hablantes pudieran hablar sobre 'lo mismo'[19]. A este supuesto sólo se ha añadido ahora una dificultad

[19] Este es el supuesto común que comparten la hermenéutica y los defensores de una teoría de la referencia 'indirecta' de la tradición anglosajona (precisamente aquellos en los que Habermas se apoya) y que está a la base de la hipostatización del lenguaje que ha acompañado al 'giro lingüístico' de ambas tradiciones hasta el momento. Habermas no se percata de que es en este nivel básico de supuestos donde se introduce ese 'idealismo de la lingüisticidad' que él reprocha a la hermenéutica pero cuyas causas no consigue

adicional procedente del reconocimiento del 'holismo del significado', a saber: la inviabilidad de postular un 'significado literal', fuera de todo contexto. Esta dificultad hace inevitable recurrir, pues, a una apertura del mundo lingüística previa (y unitaria), que garantice *de facto* dicha 'identidad'. Es una vez dado este paso cuando se hace patente un 'idealismo de la lingüisticidad' que, en realidad, ya era operante en la presuposición de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' pero que sólo ahora se vuelve explícito. Habermas señala en su análisis del concepto de 'mundo de la vida':

> «Si, como es habitual en la tradición que se remonta a Humbodlt, suponemos una **conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo,** al **lenguaje** y a la **tradición cultural** les compete en cierto modo un papel **transcendental** frente a todo aquello que puede convertirse en componente de una situación. (...) El lenguaje y la cultura son elementos **constitutivos del mundo de la vida mismo**» (TKH,2, p. 190/177).

Con este reconocimiento, Habermas extrae explícitamente las mismas consecuencias de la tesis de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' que ya habían sacado con anterioridad los autores de esta tradición «que se remonta a Humboldt», a saber: la inevitable consideración del lenguaje como responsable de la apertura del mundo o, lo que es lo mismo, como 'constitutivo' de esa 'imagen del mundo' que «fija el marco categorial en cuyo seno todo lo que acaece en el mundo puede interpretarse de determinada manera como algo» (TKH,1, p. 92/89).

Una vez dado este paso, es decir, una vez concedida la autoría del lenguaje en una apertura del mundo que determina todo lo que puede aparecer en éste, no parece posible detenerse ante la consecuencia de que la validez asignada a nuestro conocimiento de lo intramundano depende de las 'condiciones de validez' fijadas previamente por dicho 'marco categorial' (que, a su vez, varía históricamente). La lógica interna de esta argumentación la mostrará el propio Habermas más adelante cuando se refiera explícitamente a esa función de apertura del mundo del lenguaje (incorporada ya en *Teoría de la acción comunicativa* con el concepto de

---

identificar (sin duda por relegar implícitamente el análisis del uso cognitivo del lenguaje a la 'semántica formal', es decir, a aquellos autores que comparten ese supuesto con la hermenéutica). Precisamente por ello *acepta* la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo elaborada por Heidegger (y retomada por Gadamer), para después intentar 'frenarla' en sus consecuencias, sin darse cuenta de que la hipostatización se esconde ya en la concepción misma. Esta tesis central de nuestro trabajo la trataremos en el próximo capítulo.

'mundo de la vida', pero no reconocida como tal o, dicho en sus propios términos, «tratada con negligencia» (Ent, p. 336)). Habermas señala en *Pensamiento postmetafísico:*

> «Por la teoría del significado conocemos ya la interna conexión que se da entre significado y validez: entendemos el **significado** de un acto de habla si sabemos **bajo qué condiciones puede aceptarse como válido.** Las **reglas semánticas** fijan, por tanto, las **condiciones de validez** de las oraciones o actos de habla **posibles en un sistema de lenguaje. Con tales plexos de sentido el lenguaje abre a los miembros de un mundo de la vida un horizonte de acciones y experiencias posibles. El lenguaje en su capacidad de abrir mundo, dice Heidegger, es el que permite que en el mundo nos topemos con algo como algo.** Pero otra cuestión es si esas posibilidades lingüísticamente proyectadas, **las posibilidades que el lenguaje abre, se *acreditan* también** en el tratamiento de las situaciones intramundanas» (ND, p. 103/106).

De las dificultades inherentes al intento, que Habermas ya apunta aquí, de aceptar lo primero y negar lo segundo (es decir, aceptar que el lenguaje abre las posibilidades pero replicar que éstas pueden no acreditarse intramundanamente) nos ocuparemos más adelante cuando revisemos los problemas estructurales que Habermas 'importa' con esta consideración del lenguaje en su función de apertura del mundo (o, más concretamente, con su aceptación de las tesis subyacentes a la misma, a saber, 'la preeminencia del significado sobre la referencia' y el 'holismo del significado') (IV.4).

b) El 'mundo de la vida' y la perspectiva formal

Los problemas que la introducción de una instancia como el 'mundo de la vida' trae consigo en lo que se refiere a la posibilidad de mantener una perspectiva formal son más evidentes aún que los relacionados con el mantenimiento del punto de vista universalista.

Como ya apuntábamos antes, la introducción de dicha instancia como 'constitutiva' de los procesos de entendimiento plantea un problema evidente al análisis pragmático-formal de la acción orientada al entendimiento. Si la fuerza normativa de este análisis tenía que recaer en mostrar, mediante una teoría del significado, la indisoluble conexión entre 'significado' y 'validez', pero un componente esencial en la determinación de dicho significado se caracteriza precisamente por ser 'informalizable', las posibilidades de elaborar esa teoría del significado, mediante la ampliación de dicho análisis formal a las 'estructuras' de ese 'saber de fondo', parecen

estar cerradas de principio. Y ello debido a las tres propiedades que Habermas atribuye a dicho 'saber' (y que configuran su carácter 'informalizable'):

— en primer lugar, se trata de un saber *implícito*, es decir, no convertible enteramente en saber proposicional. Habermas señala, como ya hiciera antes Searle, que este 'saber implícito': «no puede ser expuesto en un número finito de proposiciones» (TKH,1, p. 450/430).
— en segundo lugar, se trata de un «saber holísticamente estructurado cuyos elementos remiten unos a otros» (ibid.). Esta caracterización la pondrá Habermas más adelante (cfr. ND, pp. 63-105/67-107) en conexión con el motivo central de la discusión sobre 'meaning holism', al que ya apuntaba Searle, a saber, la imposibilidad de trazar una línea divisoria, dentro de ese 'saber de fondo', entre el 'saber del lenguaje' (o del 'significado') y el 'saber del mundo'[20]. Sobre esto señala Habermas en *Pensamiento postmetafísico:*

> «Si el saber del mundo *(Weltwissen)* se define porque es un saber que se adquiere a posteriori, mientras que el saber del lenguaje *(Sprachwissen)*, vistas las cosas con la relatividad que hace al caso, representa un saber a priori, entonces la paradoja puede que se funde en que en el trasfondo que es el mundo de la vida están integrados saber relativo al mundo y saber relativo al lenguaje» (ND, p. 94/96-97).

— otra característica que se sigue de estas dos propiedades del 'saber de fondo' es, en tercer lugar, el *no estar a disposición* de los hablantes o, dicho de otro modo, el 'no poder ser traído a conciencia a voluntad'. Debido a esta peculiaridad del saber de fondo hablará Habermas en *Pensamiento postmetafísico* (conectando con el último Wittgenstein) de la 'certeza inmediata' que caracteriza a este 'saber'. Habermas señala:

---

[20] El desencadenante de la toma de conciencia de esta consecuencia inherente al holismo del significado es sin duda el cuestionamiento de la distinción entre saber analítico y sintético (y con ello también, entre 'a priori' y 'a posteriori') llevada a cabo por Quine en su artículo «Dos dogmas del empirismo» (en: Quine (1953), pp. 20-46). El consecuente cuestionamiento de la posibilidad de una teoría del significado, que este reconocimiento trae consigo, lo explicará posteriormente Putnam en su artículo «Meaning Holism» (en: A. Schilpp/E. Hahn (1986), pp. 405-426). Esta consecuencia, sin embargo, no es recogida por Habermas a pesar de su reconocimiento de dicho 'holismo'. De las dificultades que esto trae consigo nos ocuparemos más adelante (IV.4.1.b).

> «Al saber de fondo le falta la interna conexión con la posibilidad de volverse problemático, porque sólo en el instante en que es dicho queda en contacto con pretensiones de validez susceptibles de crítica, transformándose con ello en un saber falible. Las certezas absolutas permanecen inconmovibles hasta que un shock las derrumba; pues, en el sentido estricto de falibilidad, no representan saber alguno» (ND, p. 92/95).

Es al añadir esta característica a las dos anteriores cuando se vuelve evidente lo que ya señalaba Searle en relación con la pretensión de tematización explícita de este 'saber': la imposibilidad de explicitación del mismo no procede de una dificultad técnica sino que refleja una dificultad *de principio.* Esta consecuencia (subyacente sin duda a la caracterización misma del 'saber de fondo') la explicita también Habermas cuando se refiere a las peculiaridades que acompañan al intento metódico de reconstruir dicho 'saber de fondo'.

Habermas propone como método idóneo para llevar a cabo esta reconstrucción un «análisis de presuposiciones». Sobre esto señala:

> «El saber atemático [al que pertenece el saber de fondo, C.L.] se distingue del saber simplemente cotematizado [en el acto de habla, C.L.] porque no puede hacerse accesible por simple transformación de la perspectiva del participante en la del observador, sino que exige **un análisis de presuposiciones**» (ND, p. 86/89).

La necesidad de llevar a cabo dicho análisis (en el contexto de la pragmática formal) la recuerda Habermas inmediatamente a continuación al indicar que «atemáticas son aquellas presuposiciones que los participantes en la comunicación han de hacer **para que el acto de habla cobre un determinado significado** en una determinada situación y **pueda ser en general válido o no válido**» (ibid.).

Para hacer plausible ese 'análisis de presuposiciones', Habermas se refiere más adelante al procedimiento de la 'variación eidética' de Husserl —y a los ejemplos similares de Searle que ya vimos anteriormente (es decir, sus famosas variaciones en torno a la afirmación «el gato está sobre la alfombra»). Este procedimiento es descrito por Habermas como «el método de introducir modificaciones en el mundo mediante nuestra libre fantasía o de proyectar mundos que sirviesen de contraste y pudiesen arrojar luz sobre nuestras expectativas de normalidad, **tan inconscientes como inconmovibles e inaccesibles,** y lograsen traer a primer plano el fundamento, por así decir, cosmovisional de nuestra práctica cotidiana» (ND, p. 91/94).

Ya en la formulación del método se muestra, sin embargo, la raíz de su propia imposibilidad: si efectivamente se trata de 'certezas inconmovibles

e inaccesibles' cualquier pretensión de encontrar el método idóneo de reconstruirlas está, por definición, condenado al fracaso. Habermas no tiene más remedio que reconocer que:

> «El método de la libre variación de presupuestos inevitables choca inmediatamente con límites. El saber de fondo constitutivo del mundo de la vida no es algo de lo que podamos disponer a voluntad, al igual que tampoco estamos en situación de someter absolutamente todo a una duda abstracta. Ch. S. Peirce, con su duda pragmatista en contra de esa duda cartesiana, nos recordó más bien que los problemas que quiebran la certeza de nuestro mundo de la vida son algo que nos adviene, que nos sale al encuentro con el poder objetivo que caracteriza a las contingencias históricas» (ibid.).

Sin embargo, el reconocimiento de esta evidente consecuencia no lleva a Habermas a renunciar a la pretensión de elaborar una teoría del significado (por más que ésta parezca abocada a reconstruir lo irreconstruible por definición). Aunque las dificultades que dicha 'teoría' trae consigo las trataremos más adelante (IV.4.1.b.), la consideración de otra 'mejora' sistemática introducida en *Teoría de la acción comunicativa*, a la que vamos a referirnos a continuación, nos permitirá ver las razones internas que impiden a Habermas renunciar a esa pretendida teoría.

2) *La necesidad de remitir la teoría de la comunicación a una teoría del lenguaje en general*

Si consideramos globalmente la revisión del planteamiento de Habermas que hemos llevado a cabo hasta aquí parece claro que, si bien el lenguaje desempeña un papel central en el conjunto de la teoría de la acción comunicativa, no encontramos en ella, sin embargo, una explicitación de tesis constitutivas de su concepción del lenguaje equivalente a la que encontrábamos en los otros autores tratados anteriormente. Esto se debe, sin duda, a que el proyecto inicial de Habermas no se dirigía propiamente a una tematización del lenguaje en cuanto tal sino que su principal objetivo era una teoría de la comunicación. Ésta presuponía, indudablemente, una determinada concepción del lenguaje pero su elaboración no parecía exigir, en realidad, hacer explícita dicha concepción.

Sin embargo, como ya señalamos anteriormente, el núcleo universalista del proyecto habermasiano —que en su etapa inicial se expresaba ya en la equiparación de las 'presuposiciones de la acción orientada al entendimiento' con las presuposiciones del 'habla racional', en cuanto tal, y que en la *Teoría de la acción comunicativa* se vuelve explícito en la pretensión de

que ésta sea entendida al mismo tiempo como intento de elaboración de una *teoría de la racionalidad comunicativa*— compromete a Habermas con una tarea de fundamentación de mayor alcance que la primeramente supuesta. Ahora ya no se trata sólo de mostrar que la acción orientada al entendimiento es más 'fundamental' que la acción estratégica (pues ésta no permite explicar cómo es posible el orden social) sino por encima de ello, como ya anticipamos antes, que el uso del lenguaje orientado al entendimiento es el uso 'original' del mismo. El intento de fundamentar esta hipótesis es lo que obliga a Habermas a remitir su teoría de la comunicación a una teoría del lenguaje en general (cfr. ND, p. 75/78-79).

La lógica interna de esta ampliación del compromiso de fundamentación (al que Habermas ya se refería explícitamente en su añadido de 1983 a «¿Qué significa pragmática universal?») puede reconstruirse en los siguientes términos:

Habermas entiende el análisis llevado a cabo en *Teoría de la acción comunicativa* como el intento de obtener «un concepto de razón comunicativa a partir del contenido normativo de las presuposiciones generales e inevitables de la praxis irrebasable *(nicht hintergehbar)* del entendimiento cotidiano» (Ent, p. 368) o, lo que es lo mismo, como el intento de reconstruir «una voz de la razón que no podemos evitar que hable en la praxis comunicativa cotidiana, tanto si queremos como si no» (ibid.).

Como ya pudimos ver en la revisión del proyecto inicial esbozado en «¿Qué significa pragmática universal?», el núcleo normativo de esta reconstrucción procedía del concepto de 'entendimiento' presupuesto en la misma. Habermas insiste siempre en que 'entendimiento' «es un concepto cargado de contenido normativo que va más allá de la comprensión de una expresión gramatical» (ND, p. 75/79); como hemos podido ver hasta aquí, dicho concepto es empleado siempre en el sentido de 'acuerdo racionalmente motivado'.

Por ello, las presuposiciones *inevitables* de la 'acción orientada al entendimiento' —es decir, de aquella praxis en la que los participantes buscan un acuerdo racionalmente motivado— no podían considerarse, sin embargo, como 'necesarias' en el estricto sentido transcendental porque, como ya señalaba Habermas en su «Entgegnung», «a) podemos actuar también de otro modo distinto al comunicativo y porque b) la inevitabilidad de las presuposiciones idealizantes no implica también su cumplimiento fáctico» (Ent, p. 346).

Por ello, para probar la «universalidad de la racionalidad comunicativa» (Ent, p. 335) no es suficiente con reconstruir las 'presuposiciones' de esa praxis determinada que es la 'acción comunicativa' sino que dichas presuposiciones tienen que mostrarse como inherentes al uso del lenguaje mismo (es decir, como «un elemento regulativo necesario de toda habla

real» (ZLS, p. 363/303)): probar que el uso orientado al entendimiento es el uso 'original' del lenguaje en cuanto tal es la única vía de asegurar esa «voz de la razón que no podemos evitar que hable en la praxis comunicativa cotidiana, **tanto si queremos como si no**».

Ello compromete a Habermas a mostrar que la estructura de ese tipo de praxis cargada de supuestos normativos que es la 'acción comunicativa' refleja, en realidad, la estructura de *todo posible acto de habla* o, dicho de otro modo, que la peculiar conexión entre significado y validez descubierta en el análisis de la acción orientada al entendimiento es inherente a la comprensión de todo acto de habla posible y que, por ello, «al lenguaje le es inherente la dimensión de la validez» (Ent, p. 360). Aquí encontramos el 'plus' de fundamentación requerido para mantener la universalidad de la racionalidad comunicativa. Habermas señala en *Pensamiento postmetafísico:*

> «Ya de las condiciones de comprensión de las expresiones lingüísticas puede inferirse que **los actos de habla** que pueden formarse con ellas **se dirigen a un acuerdo racionalmente motivado acerca de lo dicho.** En esa medida la orientación por la **validez** posible de las emisiones pertenece a las condiciones pragmáticas, **no ya sólo del entendimiento, sino incluso de la propia comprensión del lenguaje.** En el lenguaje, la dimensión del significado y la dimensión de la validez están internamente unidas» (ND, p. 76/79-80).

Esta tesis ulterior, de la que depende el peso normativo de toda la construcción, es la que lleva a Habermas a reconocer que «el concepto que provisoriamente he introducido de acción comunicativa **se apoya en una determinada concepción del lenguaje** y del entendimiento. Ésta tiene que ser desarrollada en el contexto de una teoría del significado» (ND, p. 75/78-79).

Aquí no vamos a valorar en qué medida la tesis de que a la 'comprensión del lenguaje' ya le es inherente la orientación hacia un 'acuerdo racionalmente motivado' puede mostrarse con plausibilidad mediante una teoría del significado. El sentido de esta reconstrucción es exclusivamente el de mostrar por qué vías argumentativas se ve Habermas llevado a tematizar el lenguaje en cuanto tal.

La cuestión que importa resaltar aquí es en qué medida esta tarea ulterior, es decir, la elaboración de una teoría del significado orientada a la explicación de la 'comprensión del lenguaje' (o, lo que es lo mismo, que responda a la 'cuestión básica' «qué quiere decir entender el significado de una expresión lingüística» (ND, p. 76/79)) no puede llevarse a cabo con los medios exclusivos que Habermas ha elaborado para su *teoría de la comunicación.* Es decir, no puede afrontarse sin complementar la tematiza-

ción del *uso comunicativo* del lenguaje con una tematización del *uso cognitivo* del mismo (que desde el principio quedó relegada a una tácita 'división del trabajo' con la semántica formal[21]).

La necesidad de esta complementación se manifiesta en las dificultades tanto metodológicas como temáticas que incapacitan al análisis de Habermas para asumir esa nueva tarea (y de las que vamos a ocuparnos a continuación):

— desde un punto de vista *temático,* la teoría pragmática del significado contenida en el análisis de los actos de habla que propone Habermas no puede entenderse como respuesta a la cuestión de la 'comprensión del lenguaje' en cuanto tal, porque no incluye la explicación de la comprensión del contenido proposicional ni puede extenderse a ésta. (IV.4.1.).
— desde un punto de vista *metodológico,* el análisis pragmático-formal de la 'base de validez del habla' no puede abordar la cuestión de la 'comprensión del lenguaje' pues, en tanto que reconstrucción de la competencia comunicativa, se apoya ya en la competencia lingüística y la supone. La 'acción orientada al entendimiento' empieza cuando

[21] Como señalábamos anteriormente, el proyecto inicial de reconstrucción de las presuposiciones de la 'acción orientada al entendimiento' no pretendía llevar a cabo una tematización del lenguaje en cuanto tal, es decir, más allá de los límites de una teoría de la comunicación. Este supuesto tácito del proyecto habermasiano esta en el origen de las 'divisiones del trabajo' que Habermas sugiere (con toda claridad en los escritos tempranos y cada vez menos abiertamente en los escritos posteriores) en relación a la tematización del lenguaje en su uso cognitivo y en su uso comunicativo. Aunque Habermas infiere con razón de «la doble estructura cognitivo-comunicativa del habla» (VETKH, p. 81/76) (que se refleja en la forma general de todo acto de habla 'Mp') la interdependencia de ambos usos del lenguaje, si consideramos las tareas que éste atribuye en sus «Christian Gauss Lectures» (1970/71) al análisis de cada uno de estos usos —a saber: una «teoría de la referencia» (VETKH, p. 96/87) en relación con el uso cognitivo del lenguaje y una «teoría de los actos de habla» (ibid.) en relación con el uso comunicativo del mismo— resulta claro hasta qué punto ha sido operante (hasta la actualidad) la tácita 'división del trabajo' a que aludimos. En las «breves referencias» (ibid.) que Habermas viene dando desde entonces en relación con esa teoría sobre el uso cognitivo del lenguaje (o, lo que es lo mismo, sobre el contenido proposicional) se limita siempre a nombrar la doble tarea que ésta tendría que llevar a cabo, a saber, tematizar tanto la 'identificación' como la 'predicación' (que tienen lugar mediante el sujeto y el predicado de la oración respectivamente) (cfr. VETKH, p. 96/88, 395/332 y 413/347). De las escuetas referencias que Habermas ofrece al respecto más o menos esporádicamente sólo puede inferirse que da por válida la teoría tradicional de la referencia (o teoría de la referencia 'indirecta' (Strawson, Searle, etc.), como la denominaremos en el próximo capítulo) y, con ello, su aceptación implícita de la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia' subyacente a dicha teoría.

la 'inteligibilidad' ya está dada, es decir, demasiado tarde (si es que ha de pronunciarse en la cuestión de «qué quiere decir entender el significado de una expresión lingüística» (ND, p. 76/79)). (IV.4.2.).

Estas dificultades no impiden, sin embargo, rastrear las premisas básicas de esa concepción del lenguaje supuesta en la teoría de la acción comunicativa, pero no explicitada hasta el momento. Sólo a la luz de dichas premisas es posible valorar las perspectivas de éxito a la hora de defender la pretensión universalista de partida.

4. Problemas estructurales de esta concepción del lenguaje: la conexión entre significado y validez

Si consideramos globalmente la tematización que Habermas ofrece del lenguaje como medio de entendimiento, tal y como la hemos esbozado hasta aquí, podemos reconocer en ella las premisas fundamentales que ésta comparte con la concepción del lenguaje de la tradición de Hamann-Herder-Humboldt que llega hasta la hermenéutica filosófica.

Como ya pudimos ver al principio de este trabajo, el común denominador del 'giro lingüístico' que caracteriza a esta tradición puede situarse en el *rechazo de la concepción del lenguaje como 'instrumento'* propia de la filosofía de la conciencia; es decir, el rechazo a considerar el lenguaje conforme al modelo del 'nombre' que designa a un objeto existente con independencia de él[22]. El paradigma para esta crítica pasa a ser el

[22] Habermas identifica también el 'giro lingüístico' con la superación de la concepción del lenguaje como 'instrumento' propia de la filosofía de la conciencia. Sobre esto señala en *Pensamiento postmetafísico:* «Este giro [el giro lingüístico, C.L.] se debe al abandono, marcado ya por Humboldt, de la concepción tradicional según la cual el lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la asignación de nombres a objetos y como un instrumento de comunicación que permanece externo al contenido del pensamiento» (p. 53/56). Este rechazo del paradigma del 'nombre' como modelo de explicación del funcionamiento del lenguaje, que constituye el común denominador de las críticas a la concepción del lenguaje como 'instrumento', no sólo en la tradición alemana de filosofía del lenguaje sino igualmente en la anglosajona, lo encontramos también en referencias de Habermas a la evolución de la semántica formal. Habermas añade, más adelante, sobre ésta: «Este planteamiento centrado en la semántica de la oración supuso una revolución en una concepción más vieja y predominante durante largo tiempo, a saber: la teoría referencial del significado, conforme a la cual el lenguaje se relaciona con la realidad como un nombre con su objeto. La relación entre significado y significante (signo) había de poder explicarse recurriendo a la relación del símbolo (del signo significante) con el designatum (el objeto designado). Esta representación semiótica básica se ajustaba a la teoría objetual del conocimiento propia de la filosofía de la conciencia. Y, en efecto, son

'concepto', de cuyo referente no puede postularse una existencia independiente como en el caso del nombre. Este cambio permitía afirmar la identidad entre pensamiento y lenguaje y, con ello, reconocer el carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo.

Este reconocimiento obligaba, como vimos, a abandonar el concepto tradicional de 'mundo', como totalidad de los entes dados con independencia del lenguaje, y a articular un nuevo concepto en el que éste aparecía ya sólo de un modo mediato, como aquello sobre lo que los sujetos hablan, es decir, como la totalidad de estados de cosas posibles, sobre los cuales los hablantes tienen que ponerse de acuerdo en cada caso.

Con esta transformación, el lenguaje pierde su status puramente empírico y pasa a convertirse en una instancia que concurre con el sujeto transcendental en la autoría de esa síntesis por la que el 'mundo' se constituye como tal en su unidad. Pues, si mediante la crítica a la concepción del lenguaje como instrumento se ha puesto de manifiesto que no podemos tener acceso al referente más que a través del signo lingüístico o, lo que es lo mismo, que la identidad del referente sólo puede garantizarse por la vía indirecta de la identidad del significado (es decir, del 'modo' en que nos es presentado el mismo en el lenguaje), la 'unidad' del mundo al que nos referimos mediante el lenguaje queda necesariamente remitida a la 'unidad' con que éste nos presenta (o nos 'abre') dicho mundo. El lenguaje, en tanto que portador de ese plexo de significados, fija el marco categorial (la ontología, por así decir) de todo aquello que puede ser dicho en él o, dicho de otro modo, de todo lo que puede 'aparecer' intramundanamente. Por esta razón, hemos denominado desde el principio al supuesto central subyacente a la consideración del lenguaje como responsable de la 'apertura del mundo' la tesis de la 'preeminencia del significado sobre la referencia'.

Este supuesto central del 'giro lingüístico' (no sólo de la tradición hermenéutica sino también de la anglosajona) podemos verlo reflejado en múltiples afirmaciones de Habermas tanto desde principios de los años

---

los nombres o descripciones definidas y, en general, los términos que empleamos para identificar objetos, los que, por así decirlo, establecen el contacto entre el lenguaje y la realidad. Pero cuando esta parte se toma por el todo, surge una falsa imagen» (ND, pp. 109-110/112-113).

Lo que Habermas no parece reconocer es que la 'falsa imagen' surgida con la hipostatización del lenguaje en su dimensión de apertura del mundo, y que él tanto lamenta, tiene su origen en la *pars pro toto* contraria y simétrica a ésta, a saber: la absoluta desconsideración de la función designativa del lenguaje (en su interna conexión con la posibilidad de aprendiaje cognitivo). A esta cuestión nos referiremos al final del trabajo (V.2.).

setenta, implícito en la equiparación de la 'intersubjetividad' con la 'identidad de significados' compartidos[23], como expresamente a partir de los años ochenta, en la consideración del lenguaje como responsable de la 'apertura del mundo', es decir, de que 'algo nos aparezca como algo'[24].

La diferencia entre ambas consideraciones era resultado, como ya vimos, de la revisión que Habermas tuvo que llevar a cabo del supuesto inicial según el cual la 'identidad de significados' venía garantizada por la mera corrección gramatical de la emisión, lo cual permitía considerar la 'inteligibilidad' como una pretensión de validez apoyada en el supuesto del 'significado literal'. Al tener que renunciar al supuesto del 'significado literal' o, lo que es lo mismo, al tener que reconocer el 'holismo del significado' (en el que la hermenéutica ha insistido siempre contra toda pretensión formalista[25]) Habermas tiene que recurrir a la misma instancia, garantizadora de dicha 'identidad', a la que siempre apeló la hermenéutica, es decir, a la apertura lingüística del mundo compartida por los miembros de un mundo de la vida dado, concreto.

---

[23] Habermas señala —en el contexto de crítica a la filosofía de la conciencia— en un pasaje de sus «Christian Gauss Lectures»: «una **experiencia comunitarizada intersubjetivamente** en sentido estricto no puede pensarse sin el concepto de un **sentido** comunicado, 'compartido' por diversos sujetos. Los **significados idénticos** no se forman en la estructura intencional de un sujeto solitario situado frente a su mundo. Sólo en la **validez idéntica** que poseen para diversos sujetos cabe afirmar, en algún sentido inteligible, que los significados cobran identidad» (VETKH, p. 58/57).

[24] Esto ya pudimos verlo anteriormente en la referencia de Habermas a Heidegger en *Pensamiento postmetafísico* cuando señalaba: «Las **reglas semánticas** fijan, por tanto, las condiciones de validez de las oraciones o actos de habla posibles **en un sistema de lenguaje.** Con tales **plexos de sentido** el lenguaje abre a los miembros de un mundo de la vida un horizonte de acciones y experiencias posibles. **El lenguaje en su capacidad de abrir mundo, dice Heidegger, es el que permite que en el mundo nos topemos con algo como algo**» (ND, p. 103/106).

[25] Gadamer señala al respecto en su artículo «Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik» (1985): «Nadie puede reconstruir qué es en realidad lo que la lingüística actual llama 'competencia lingüística'. Lo que esto significa no puede obviamente representarse objetivamente como el conjunto de lo lingüísticamente correcto. Con el término 'competencia' se quiere expresar que la capacidad lingüística que se configura en el hablante no puede describirse como una mera aplicación de reglas y, por ello, no puede entenderse como un mero uso del lenguaje guíado por reglas. (...) Una pieza fundamental de mi propio intento de hacer valer hermenéuticamente la universalidad de la lingüisticidad lo constituye el que considero el aprendizaje de un lenguaje y la adquisición de una orientación hacia el mundo como un entramado inextricable en la historia de la formación de la humanidad. (...) Se puede comparar el aprendizaje de un lenguaje extranjero. En este caso sólo puede hablarse en general de una aproximación a esa competencia lingüística. (...) En esto sólo se pone de manifiesto que se ha aprendido a mirar al mundo con los ojos del lenguaje materno y, también inversamente, que el primer desarrollo de la propia capacidad lingüística empieza a articularse en base al mundo que a uno le rodea» (GW 2, pp. 5-6).

Con esta corrección del planteamiento inicial, Habermas daba cuenta, al mismo tiempo, de la *doble perspectiva* desde la que la hermenéutica analizaba la 'intersubjetividad discontinua' del lenguaje ordinario —es decir, no sólo considerando ésta como resultado de la búsqueda de entendimiento entre los participantes en la conversación *(a fronte)* sino también como condición de posibilidad que ha de estar dada 'siempre ya' *(a tergo)* para que dicha búsqueda pueda iniciarse.

Con ello, sin embargo, Habermas parecía dar la razón implícitamente a la hermenéutica en aquello que constituía precisamente su diferencia esencial con ella (y que, al mismo tiempo, era la razón de ser del proyecto mismo de una teoría de la acción comunicativa), a saber, que no es suficiente incluir como condición de posibilidad del entendimiento el 'acuerdo sustentador' contrafáctico que representan las presuposiciones inevitables de la acción orientada al entendimiento sino que ésta misma depende de la existencia previa de un 'acuerdo sustentador' fáctico, transmitido por tradición cultural y responsable de la apertura lingüística del mundo, que al dotar a éste de unidad vuelve accesible aquello sobre lo que ha de tener lugar el entendimiento.

Tal ampliación del planteamiento inicial venía a poner en peligro, por una vía peculiar, la conexión entre significado y validez que constituye, como hemos visto, el núcleo normativo del análisis pragmático-formal de las presuposiciones de la acción comunicativa; pues, como vimos en la revisión del planteamiento hermenéutico, el hecho de reconocer la apertura lingüística del mundo como 'constitutiva' de nuestra experiencia intramundana (es decir, como equivalente del sujeto transcendental una vez realizado el giro lingüístico) convertía a ese 'plexo de sentido', lingüísticamente estructurado y transmitido por tradición cultural, en un 'acontecer de la verdad', es decir, en una instancia normativa, fuente originaria de la validez de todo saber intramundano, y, sin embargo, históricamente cambiante (al haber sido destranscendentalizada en forma de 'tradición cultural'). Con ello, lejos de quedar esa 'constitución de sentido' bajo el control de pretensiones universales de validez susceptibles de examen cognitivo e internamente ligadas con razones, parecían quedar éstas necesariamente relativizadas a ese 'plexo de sentido' previo, que prejuzga toda experiencia intramundana sin ser a su vez 'controlable' por ésta. De este modo, como señala Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad,* «la interna relación entre sentido y validez queda ahora disuelta por el lado opuesto y engullida en la dimensión de la validez» (DM, p. 373/380).

Para evitar las consecuencias relativistas procedentes de esta peculiar conexión entre significado y validez (inherente a la consideración del lenguaje como responsable de la apertura del mundo), Habermas no dispone de otro recurso que *ampliar el alcance* de la conexión de signo

contrario, descubierta en la reconstrucción pragmático-formal de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento (es decir, en su teoría de la comunicación), a una teoría del lenguaje mismo en la que dicha instancia 'constitutiva' sea puesta de nuevo bajo el control de las pretensiones universales de validez presupuestas en la comunicación (o, lo que es lo mismo, de las tomas de postura de afirmación y negación de los participantes que conectan potencialmente las emisiones con argumentaciones sobre la validez de las mismas). Esta ampliación la encontramos ya explicitada por Habermas en su «Entgegnung», donde señala:

> «El concepto de racionalidad comunicativa no se extiende, sin embargo, sólo a procesos de formación voluntaria de consenso, sino también a estructuras del 'estar-previamente-de-acuerdo' *(Vorverständigtseins)* en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Éste limita, en tanto que horizonte configurador de contexto, la situación de habla; al mismo tiempo, en tanto que trasfondo aproblemático, prerreflexivo, es constitutivo del entendimiento resultante. Mundo de la vida y acción comunicativa se complementan mutuamente. Por ello **la racionalidad comunicativa no está menos encarnada en las estructuras de la intersubjetividad continua** *(ungebrochen)* **del 'previo-acuerdo'** *(Vorverständigung)* **garantizado por el mundo de la vida que en las estructuras de la intersubjetividad discontinua** *(gebrochen)* **del entendimiento posible, a producir en cada caso por los actores mismos.** Puesto que las formas de vida concretas se reproducen a través del medio que constituye la acción orientada por pretensiones de validez, los aprioris materiales de las 'perspectivas del mundo' *(Weltansichten)* constituidas lingüísticamente, inherentes a cada forma de vida, están expuestos a un test continuo; tienen que acreditarse en la praxis intramundana y se transforman en el remolino de los procesos de aprendizaje intramundanos. En la polaridad entre el previo 'estar-de-acuerdo' y el acuerdo a producir está inserta una dinámica en el mundo de la vida estructurado comunicativamente: los rendimientos de reproducción de éste se transfieren con el tiempo de un polo al otro» (Ent, pp. 339-340).

Como vemos, la instancia normativa bajo cuyo control ha de situarse la apertura lingüística del mundo vuelve a ser el 'acuerdo sustentador contrafáctico' inherente a la praxis comunicativa cotidiana, es decir, las presuposiciones inevitables de la acción orientada al entendimiento. Sobre esto señala Habermas en *Pensamiento postmetafísico:*

> «Por una parte, los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como

una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta. Pero, por otro lado, el **mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado** no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entretejen las interacciones en el espacio y en el tiempo, **permanece dependiente de tomas de postura autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica**» (ND, p. 51/54).

Para analizar las dificultades inherentes al planteamiento de Habermas a la hora de hacer plausible una tesis semejante o, dicho de otro modo, los problemas inevitables ante el intento de poner esa instancia «constitutiva de los procesos de entendimiento», que es la apertura lingüística del mundo, bajo el control de esos procesos mismos, vamos a revisar el núcleo normativo de la conexión entre significado y validez propuesta por Habermas desde dos perspectivas distintas aunque complementarias:

En primer lugar, revisaremos la teoría del lenguaje o, lo que es lo mismo, la *teoría pragmática del significado* que Habermas propone para justificar la interna conexión entre 'significado' y 'validez'. Aquí veremos por qué el intento de elaborar una teoría del significado, en la que éste es reducido a 'validez posible', está condenado al fracaso: o bien se limita a analizar el 'significado pragmático' de las fuerzas ilocucionarias, merced al cual los actos de habla quedan conectados con pretensiones de validez, dando por supuesto para ello la existencia de ese 'saber de fondo' —procedente de la apertura lingüística del mundo— que determina las 'condiciones de aceptabilidad' y, por tanto, la 'comprensión' misma de los actos de habla, o bien intenta extender el análisis a ese 'saber de fondo' mismo. En el primer caso, la reducción del ámbito de análisis no permitiría, sin embargo, sostener la tesis de la conexión entre significado y validez más allá de la praxis del entendimiento posible, es decir, en el nivel de la 'propia comprensión del lenguaje'. Mientras que en el segundo caso vendría a topar con la dificultad de principio inherente al 'holismo del significado', es decir, con la imposibilidad misma de una teoría del significado (IV.4.1.).

Ante la inviabilidad de defender la conexión entre significado y validez en relación con 'la propia comprensión del lenguaje' quedaría sólo la posibilidad de defenderla por la segunda vía que apuntaba Habermas en relación con la praxis comunicativa cotidiana; es decir, apelando a una dependencia de esa apertura lingüística del mundo «de las tomas de postura de afirmación y negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica» (ND, p. 51/54).

Para revisar la viabilidad de esa segunda línea de argumentación, nos referiremos, en segundo lugar, a su *teoría de la comunicación*, es decir, al análisis pragmático-formal de las presuposiciones inevitables de la acción comunicativa e intentaremos mostrar por qué esa segunda estrategia de defensa de la conexión entre significado y validez tampoco es factible o, dicho de otro modo, por qué ese 'saber de fondo', procedente de la apertura lingüística del mundo, no puede ser puesto bajo el control de pretensiones de validez (resolubles discursivamente). Como ya señalábamos a este respecto, la dificultad puede anticiparse ya, desde un punto de vista metodológico, si se tiene en cuenta que dicha teoría de la comunicación sólo analiza las presuposiciones inevitables con las que los participantes buscan un entendimiento *intentione recta* (a fronte), y por ello puede decirse que el análisis empieza demasiado tarde para dar apoyo a la tesis de que la racionalidad comunicativa está ya encarnada «en las estructuras de la intersubjetividad continua del 'previo-acuerdo' garantizado por el mundo de la vida» (Ent, pp. 339-340) (IV.4.2.).

Los resultados negativos de esta revisión nos llevarán a buscar puntos de apoyo en un intento no de frenar el peso normativo concedido a la apertura lingüística del mundo (al considerarla instancia 'constitutiva' de nuestra experiencia intramundana) sino de *transferir el supuesto carácter normativo de esas distintas aperturas del mundo concretas, contingentes, a estructuras formales inherentes al lenguaje, en cuanto tal, en su uso cognitivo.* Este intento, que llevaremos a cabo en el siguiente capítulo, puede entenderse, en esa medida, como la búsqueda de un equivalente de la perspectiva formal y universalista que Habermas defiende en relación con el uso comunicativo del lenguaje para la tematización del uso cognitivo del mismo (cap. V).

1) Las dificultades de una teoría pragmática del significado

La interna conexión entre significado y validez que Habermas descubre mediante el análisis pragmático-formal de las presuposiciones inevitables de la acción orientada al entendimiento, y que ya en *Teoría de la acción comunicativa* se manifestaba en la afirmación central de ese análisis, a saber, que 'entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable', se convierte, por los motivos de fundamentación que ya hemos mencionado, en núcleo normativo de una teoría pragmático-formal del significado dirigida a demostrar que «al lenguaje le es inmanente la dimensión de la validez. La orientación por pretensiones de validez pertenece a las condiciones pragmáticas del entendimiento posible **y de la propia comprensión del lenguaje**» (ND, p. 128/130).

Este importante 'añadido' respecto a lo afirmado en *Teoría de la acción comunicativa,* supone ir más allá de una teoría de la comunicación (dirigida a reconstruir las condiciones pragmáticas del entendimiento posible) y articular una teoría sobre la 'comprensión del lenguaje' en cuanto tal o, lo que es lo mismo, una teoría del significado. Esto es lo que obliga a Habermas a una defensa de la superioridad de la teoría pragmático-formal del significado (frente a los demás planteamientos existentes en la discusión filosófica actual) como la que encontramos en el artículo «Entgegnung» (pp. 353-377) o más ampliamente en *Pensamiento postmetafísico* (pp. 63-152/65-152).

Sin embargo, en relación con esta ampliación de perspectivas, se nos planteaba ya anteriormente una duda fundamental que nos va a servir de punto de mira desde el que revisar la teoría pragmático-formal del significado propuesta por Habermas, a saber: si la articulación de una teoría del significado (orientada a reconstruir no sólo las condiciones de comprensión mutua en la comunicación sino, por encima de ello, las condiciones de la 'comprensión del lenguaje' en cuanto tal) puede llevarse a cabo con los medios exclusivos que Habermas ha elaborado para su *teoría de la comunicación.* Como intentaremos mostrar a continuación, tal tarea no puede afrontarse sin complementar el análisis del uso comunicativo del lenguaje con una tematización del *uso cognitivo* del mismo (que Habermas ha relegado desde el principio debido a la tácita 'división del trabajo' con la semántica formal). Esa necesaria complementación —que permitiría afrontar la hipostatización inherente a la consideración del lenguaje como responsable de la apertura del mundo— obligaría, sin embargo, a ir más allá del intento (harto problemático) de elaborar una teoría del significado al estilo de la semántica formal (IV.4.1.b.), requiriendo la articulación de una teoría de la referencia (cap. V).

Teniendo todo esto en cuenta, revisaremos a continuación las dificultades inherentes al planteamiento de Habermas que, en nuestra opinión, confirman indirectamente nuestro diagnóstico en relación con su teoría del significado. Las dificultades a las que nos referimos no nos parecen subsanables mediante correcciones internas, sino que son, como intentaremos mostrar, dificultades de principio. Éstas son tanto de tipo metodológico como temático.

Por una parte, la decisión metodológica inherente al enfoque pragmático que, sin duda, es acertada para una teoría de la comunicación desarrollada al hilo de un análisis de los actos de habla, no parece, sin embargo, poderse extender con el mismo éxito a una teoría del significado: *'comprender el lenguaje' no es una acción.* Esta dificultad pone de manifiesto las razones internas de esa implícita 'división del trabajo' por la que Habermas siempre ha prescindido de llevar a cabo un análisis del

contenido proposicional de los actos de habla. Si ese análisis (siempre postergado) no es posible desde la perspectiva pragmático-formal, la pretendida teoría pragmática del significado no puede, sin embargo, aspirar a ser considerada como tal (IV.4.1.a.).

Por otra parte, en tanto que 'teoría del significado' se ve confrontada con la dificultad que amenaza a todo intento de articular una teoría semejante, y que ha llevado hasta el momento a la mayoría de los autores que se han ocupado de este tema a considerar *imposible la tarea misma de la teoría del significado.* Nos referimos a la tesis del 'holismo del significado', que Habermas acepta sin sacar por el momento conclusión alguna en esa dirección (aunque para ello se apoye precisamente en el planteamiento de Dummett, es decir, en uno de los pocos autores que niegan el 'holismo del significado' por considerar que su aceptación conlleva negar la posibilidad de una teoría del mismo). Esta peculiaridad de la posición de Habermas está, sin duda, internamente conectada con la actitud sistemática de prescindir del análisis del contenido proposicional al que nos hemos referido antes (IV.4.1.b.).

a) El punto de vista de la pragmática formal

Para analizar el alcance que puede atribuírse a la perspectiva pragmático-formal en lo referente a la posibilidad de responder «la cuestión básica de la teoría del significado, a saber: qué quiere decir entender el significado de una expresión lingüística» (ND, p. 76/79), podemos remitirnos a la reconstrucción que Habermas ofrece en *Pensamiento postmetafísico* de la evolución de los planteamientos de teoría del significado de este siglo. Esta reconstrucción lleva por título, precisamente, «el giro pragmático de la teoría del significado» y tiene por objeto mostrar la superioridad de la perspectiva pragmático-formal frente a las otras perspectivas habituales en la discusión sobre significado.

Habermas cifra esa superioridad en el hecho de que el análisis que toma como unidad mínima de comprensión el acto de habla puede dar razón de las tres dimensiones inherentes a la comunicación, es decir, al «entender/se/sobre algo/con otro», las cuales apuntan a

> «la triple relación entre el significado de una expresión lingüística y a) lo que 'se quiere decir' *(dem Gemeinten)* con ella, b) lo que en ella 'se dice' *(dem Gesagten),* y c) el tipo de su empleo en un acto de habla» (ND, p. 77/80).

Precisamente en relación con esa pretensión de completud hay que juzgar el alcance de la perspectiva pragmático-formal. El supuesto básico

de la teoría pragmática del significado, propuesta por Habermas, lo encontramos expresado ya en la afirmación, presente en *Teoría de la acción comunicativa,* según la cual «entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable» (TKH,1, p. 400/382). Con esta afirmación parece sugerirse que el 'saber relativo al significado' *(Bedeutungswissen)* que ha de poseer un hablante para poder comprender un acto de habla es un conocimiento de las 'condiciones de aceptabilidad' del acto de habla correspondiente. En este sentido, Habermas añade a continuación: «desde la perspectiva del hablante las **condiciones de aceptabilidad** se identifican con las **condiciones de su éxito ilocucionario.** (...) Llamaremos 'aceptable' a un acto de habla cuando cumple las condiciones necesarias para que un oyente pueda tomar postura con un sí frente a la pretensión que a ese acto vincula el hablante» (TKH, p. 400-401/382).

Sin embargo, con esta explicación posterior, las condiciones de comprensión de un acto de habla a las que Habermas se refiere, parecen reducirse a uno de los tres aspectos señalados antes como constitutivos de todo acto de habla, a saber, al entenderse 'con el otro'. La relación del significado lingüístico con a) lo que 'se quiere decir' en el acto de habla y con b) lo que en él 'se dice' desaparecen en esta explicación del significado del mismo, al parecer orientada exclusivamente a las condiciones del éxito ilocucionario en cuanto tal[26].

En relación con el primer aspecto, es decir, con la dimensión intencional, la exclusión es, por parte de Habermas, explícita (aunque no por ello menos problemática, como ya apuntamos anteriormente (ver nota 14)). Habermas recurre de nuevo a la suposición del 'significado literal' (en este caso en relación con el 'uso serio del lenguaje') y soluciona el problema por vía de definición:

> «También la pragmática formal tiene que tomar precauciones para que en el caso estándar **lo que se quiere decir** *(das Gemeinte)* no se separe del **significado literal de lo dicho.** Nuestro análisis se va a limitar, por tanto, a los actos de habla que se realizan en *condiciones estándar.* Con ello se asegura que el hablante no quiera decir nada distinto del significado literal de aquello que dice» (TKH,1, p. 400/381).

Al margen de los problemas de fundamentación que, como vimos, se le plantean a Habermas en relación con esta 'limitación' previa, puede que esta exclusión sea productiva (o imprescindible) a la hora de elaborar una teoría del significado. En cualquier caso, aquí no vamos a poner en cuestión esta decisión metodológica.

---

[26] Al respecto ver nota 28.

El aspecto que nos interesa destacar en este contexto es el que se refiere al segundo componente del acto de habla que parece excluído en esta teoría del significado, a saber: la relación del significado lingüístico con «b) lo que 'se dice' *(das Gesagte)*» en el acto de habla. Pues, como sabemos, la estructura básica de *todo acto de habla* ('Mp') está constituída no sólo por la 'fuerza ilocucionaria' del mismo sino también necesariamente por su 'contenido proposicional'.

Considerado desde esta perspectiva, el criterio de significado propuesto por Habermas parece contener, a lo sumo, una *condición necesaria* para comprender un acto de habla pero *no suficiente.* La comprensión de las 'condiciones de aceptabilidad' —es decir, de aquellas condiciones de las que depende el 'éxito ilocucionario' del acto de habla— no garantiza, sin embargo, la comprensión del mismo. Pues dicha 'comprensión' incluye necesariamente conocer:

— el significado pragmático de la emisión (la fuerza ilocucionaria), pero, sin duda, también
— el significado lingüístico del contenido proposicional.

En relación con esta aparente dificultad contenida en el criterio de significado propuesto por Habermas, podemos encontrar, sin embargo, un argumento al que éste ya apelaba en su artículo «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», a saber: la peculiar 'autorreferencialidad' de los lenguajes naturales, debido a la cual es posible determinar la relación entre la fuerza ilocucionaria y el contenido proposicional. Habermas señala en *Pensamiento postmetafísico:*

> «Los actos ejecutados en un lenguaje natural son siempre autorreferenciales. Dicen a su vez **cómo ha de emplearse y cómo ha de entenderse lo dicho** *(das Gesagte).* Esta estructura reflexiva del lenguaje ordinario se torna palpable en la forma gramatical de los actos de habla. **El componente ilocucionario fija en qué sentido se emplea el contenido proposicional** y como qué clase de acción ha de entenderse la emisión» (ND, p. 113/116).

Esta afirmación parece sugerir que merced al componente ilocucionario, en cuanto tal, puede alcanzar determinación no sólo el acto de habla en tanto que 'acto', sino también su contenido proposicional. El intento solapado, que subyace a este argumento, de atribuir 'autotransparencia' a los actos de habla (por la vía de reducir el significado al 'significado pragmático') tiene que conducir, sin embargo, a la teoría pragmático-formal del significado a un callejón sin salida: o bien formula una tautología o bien es falsa.

Si el criterio de significado implícito en la afirmación de que «entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable» *sólo ha de extenderse al 'significado pragmático'*, es decir, al espectro de fuerzas ilocucionarias (que permiten conectar el acto de habla con 'pretensiones de validez' y 'referencias a la realidad'), dicha afirmación queda *vacía de contenido.* Es evidente que entendemos una afirmación, por ejemplo, cuando sabemos qué la hace aceptable; esto es, entendemos una afirmación cuando sabemos en qué consiste afirmar, un mandato cuando sabemos en qué consiste mandar, etc., (pues ésto es siempre necesariamente verdadero con total independencia de qué explicación se ofrezca de dicha actividad). La diferencia entre esa comprensión general y la comprensión de una afirmación concreta es, sin embargo, obvia; se puede identificar un acto de habla como una afirmación, que pretende en cuanto tal ser verdadera y que, por ello, se refiere al mundo objetivo, por ejemplo, en el contexto de una conferencia sobre física nuclear, y no tener la menor idea de *qué* es lo que se enuncia en la afirmación en cuestión (por más que la comprensión 'pragmática' permita al hablante saber qué 'tipo de razones' avalarían una afirmación semejante, es decir, garantizarían el 'éxito ilocucionario' de ese acto de habla). Un análisis semejante no podría, por ello, pretender ser una teoría del significado.

Si, por el contrario, se toma en serio la sugerencia de Habermas en relación a la 'autorreferencialidad' de los actos de habla, según la cual el componente ilocucionario no posee sólo el 'significado pragmático' consistente en determinar «como qué clase de acción ha de entenderse la emisión» sino que, por encima de ello, puede determinar «en qué **sentido** se emplea el contenido proposicional», hay que considerar esta teoría del significado simplemente como *falsa.* El componente ilocucionario puede determinarse a sí mismo como *tipo de acción,* pero no puede sustituir o cumplir el rol del 'saber de fondo' que, según Habermas, permite a los hablantes comprender 'lo dicho' en cuanto tal. Esto se pone de manifiesto en la propia explicación que Habermas ofrece sobre esa capacidad de los actos de habla de «identificarse a sí mismos» (ND, pp. 112-113/115-116):

> «Como el hablante, al ejecutar un acto ilocucionario, *dice* a la vez lo que *hace,* un oyente **que entienda el significado de lo dicho** *(des Gesagten)* puede identificar sin más el acto ejecutado como una determinada acción» (ND, p. 113/115).

Lo que en esta afirmación se pone de manifiesto es simplemente que esta teoría pragmática del significado no puede dar cuenta de esa «fuerte presuposición» que permitió precisamente el análisis pragmático-formal de los actos de habla (mejor dicho, el análisis del 'significado pragmático' de

los mismos) llevado a cabo en la teoría de la comunicación y que Habermas hace explícita cuando señala (frente al intencionalismo de Searle) aquello que «el intersubjetivista presupone ya siempre en su descripción del proceso de **comunicación:** el sistema de reglas lingüísticas que fija **el significado de una expresión** generada en términos convencionales» (ND, p. 137/139).

Efectivamente, el punto de vista pragmático se apoya en esa peculiaridad de los actos de habla de 'identificarse a sí mismos' (es decir, en el carácter realizativo de los mismos que ya pusieran de manifiesto Austin y Wittgenstein) y puede reconstruir, sobre esa base, las presuposiciones que constituyen la praxis comunicativa (del mismo modo que pueden reconstruirse las reglas que subyacen a cualquier comportamiento intencional). Sin embargo, en el momento en que nos remitimos al contenido proposicional, *el punto de vista pragmático se desvanece: 'comprender un lenguaje' no es una acción.* Esta razón interna por la que la perspectiva pragmática en cuanto tal no es ampliable a la explicación del 'significado' en general, la encontramos explicitada en una de las múltiples referencias de Habermas a esa peculiaridad de los actos de habla que permiten precisamente la aplicación del punto de vista pragmático. Habermas señala:

> «Los actos de habla se interpretan a sí mismos; pues tienen una estructura autorreferencial. El componente ilocucionario fija, a modo de un comentario **pragmático,** el sentido en que se está **empleando** lo que se dice. La idea de Austin de que hacemos algo diciendo algo tiene un reverso: al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace. Mas este sentido realizativo de un acto de habla sólo se abre a un **oyente potencial** que haya abandonado la perspectiva del observador para sustituirla por la del **participante. Hay que hablar la misma lengua y, por así decirlo, entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje para sacar provecho de esta peculiar reflexividad del lenguaje natural**» (ND, p. 65/69).

Si tomamos en serio este reconocimiento de Habermas, parece obvio que el 'criterio de significado' postulado en la teoría pragmático-formal tendría que recoger esta circustancia y más bien ser formulado en los siguientes términos: «entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable y cuando disponemos de un lenguaje compartido». El único problema que dicha ampliación trae consigo es que si efectivamente esta teoría pretende hacer una afirmación (normativa) sobre «la propia comprensión del lenguaje» (ND, p. 128/130), es decir, articular una teoría del significado en sentido estricto, y ésta se limita a constatar que 'entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable y cuando disponemos de un lenguaje compartido', da la impresión de que esta teoría

del significado —parafraseando la crítica de Putnam a Davidson[27]— se acerca peligrosamente a decirnos que una teoría del significado es una definición de la validez más una teoría del significado.

Con esto sólo parece confirmarse nuestro temor inicial de que lo que en una teoría de la comunicación parece poder ser dado por supuesto (sin dar la impresión de no haber explicado nada), a saber, la existencia de un lenguaje compartido (que se pone de manifiesto en la presuposición de 'inteligibilidad'), en una teoría del significado puede llevar a suponer precisamente lo que habría que explicar: la 'comprensión del lenguaje'.

Si, tomando todo esto en cuenta, volvemos al punto inicial del que partimos, es decir, a la consideración habermasiana de que la perspectiva pragmático-formal es netamente superior a las demás perspectivas —por no reducirse unilateralmente a alguno de los tres aspectos centrales de la comunicación— parece más bien que, en lo que se refiere al segundo aspecto, es decir, a 'lo dicho' *(das Gesagte),* no puede competir con la semántica formal sino que la da por supuesta: el análisis del 'significado pragmático' del acto de habla presupone el análisis del 'significado lingüístico' del contenido proposicional del mismo; aquél se limita a reconstruir el 'saber del significado' que los hablantes competentes poseen en relación con el uso de 'fuerzas ilocucionarias' (es decir, de verbos realizativos) y éste reconstruye el resto de ese 'saber relativo al significado' *(Bedeutungswissen)*[28].

En esta misma línea argumenta Wellmer, en su revisión crítica de la teoría pragmática del significado de Habermas, cuando señala en su artículo «Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?» (en: Honneth/Wellmer (1989)) que:

> «Su principio de sentido [el formulado por Habermas, C.L.] relativo a las afirmaciones, no es un principio básico de construcción de una teoría del significado todavía por elaborar sino que muestra más bien de

[27] Putnam critica la posición de Davidson, según la cual la teoría del significado «podría modelarse basándose en (...) una *definición de la verdad* para un lenguaje formalizado» (Putnam 1975a), pp. 258-259, señalando que: «esto se acerca peligrosamente a decir que una teoría del significado es una definición de la verdad más una teoría del significado» (ibid., p. 260). Las dificultades que Putnam señala en relación con los intentos 'reduccionistas' de articular una teoría del significado alcanzan sin duda también al intento de Habermas de reducir el significado a la 'validez posible'.

[28] Esta impresión se ve confirmada en afirmaciones de Habermas como la siguiente: «un oyente entiende el significado de una emisión cuando, **aparte de las condiciones de corrección gramatical y de las condiciones generales de contexto,** conoce aquellas *condiciones esenciales* bajo las que puede ser motivado por el hablante a tomar una postura afirmativa. Estas *condiciones de aceptabilidad en sentido estricto* se refieren al **sentido del rol ilocucionario** que en los casos estándar (...) [el hablante, C.L.] expresa con la ayuda de un **predicado de acción de tipo realizativo**» (TKH, 1, p. 401/382-383).

qué modo tendría que ser 'integrada' la perspectiva de la semántica veritativa en una teoría pragmática del lenguaje. Pero precisamente en ello radica la peculiar inconmensurabilidad de la pragmática formal y la semántica veritativa. La pragmática formal quiere reconstruir un **tipo** distinto de 'saber del lenguaje' *(Sprachwissen)* que la semántica veritativa; no se mezcla, por así decir, en absoluto en los problemas de detalle de la semántica veritativa sino que dice, de una forma muy general, qué **lugar** ocupan esos problemas en el marco de una teoría pragmática del lenguaje» (p. 343).

Este punto de vista implica, evidentemente, la 'limitación' de esa teoría pragmática del significado a un análisis del componente ilocucionario del acto de habla al que nos referíamos antes. Wellmer señala más adelante:

> «La formulación de esas condiciones de aceptabilidad *generales* [es decir, aquellas a las que se refiere el 'principio de sentido', C.L.] sería, si se quiere utilizar el término habermasiano, una pragmática formal en sentido *estricto,* a saber, una teoría del significado de los indicadores pragmáticos, —dicho en pocas palabras— de los verbos realizativos» (p. 345).

La consecuencia de esta revisión sería, sin embargo, obvia. Wellmer añade:

> «Una pragmática formal, en este sentido, no estaría necesariamente en contradicción con la semántica veritativa. Más bien se la podría entender como su complemento, tal y como también lo ha propuesto Dummett» (ibid.)[29].

Precisamente este tipo de 'división del trabajo' (entre la pragmática y la semántica formal) es la que Habermas parecía sugerir en sus «Christian Gauss Lectures» (1970/71), como ya vimos anteriormente, cuando distinguía

[29] Dummett señala en su artículo «What is a theory of meaning? (II)» (en: Evans/McDowell (1976)): «la teoría de la referencia y la teoría del sentido juntas forman una parte de la teoría del significado: la otra parte, suplementaria, es la teoría de la fuerza. La teoría de la fuerza daría cuenta de los tipos diversos de significado convencional que puede tener la emisión de una oración, esto es, los distintos tipos de acto lingüístico que pueden efectuarse mediante tal emisión, tales como hacer una aserción, dar un mandato, hacer un requerimiento, etc.» (p. 74). La diferencia con el punto de vista de Habermas queda, sin embargo, patente a continuación cuando Dummett añade: «un planteamiento semejante toma las condiciones de verdad de una oración como dadas: para cada tipo de acto lingüístico presenta una descripción uniforme del acto de ese tipo que puede efectuarse mediante la emisión de una oración arbitraria cuyas condiciones de verdad se presuponen como conocidas» (ibid.).

entre una *teoría de los actos de habla* —cuya tarea sería analizar los 'universales pragmáticos' desde el punto de vista de la 'producción de relaciones interpersonales' (es decir, analizar el uso comunicativo del lenguaje)— y una *teoría de la referencia* —cuya tarea sería analizar los 'universales pragmáticos' desde el punto de vista de la 'constitución de ámbitos objetuales' (es decir, analizar el uso cognitivo del lenguaje) (cfr. VETKH, p. 96). En la medida en que este último análisis tendría por objeto explicar los 'actos' de 'identificación' y 'predicación' intentaría reconstruir, precisamente, el 'saber del significado' *(Bedeutungswissen)* del que se ocupa la 'semántica formal'. En «¿Qué significa pragmática universal?» se refería Habermas a la «teoría de la oración elemental», que tendría que llevar a cabo ese tipo de reconstrucción, diciendo:

> «la teoría de la oración elemental investiga el contenido proposicional bajo el punto de vista de un **análisis semántico-formal del enunciado**» (VETKH, p. 395/332).

Sin embargo, en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas parece negar tajantemente esta supuesta 'división del trabajo' con la semántica formal cuando responde negativamente a la siguiente pregunta retórica:

> «¿Es que una teoría de los actos de habla que para explicar el vínculo que la ilocución tiene como efecto, recurra a la garantía que ofrece el hablante en orden a la validez de lo dicho y a la correspondiente motivación racional del oyente, no se ve remitida precisamente a una teoría del significado que a su vez explique bajo qué condiciones son válidas las oraciones empleadas? En este litigio no se trata sólo de delimitar parcelas ni de definiciones nominales, sino que lo que verdaderamente está en cuestión es si el *concepto de validez* de una oración puede explicarse con independencia del concepto de *desempeño* de la *pretensión de validez* que esa oración plantea. Yo sostengo que esto no es posible». (TKH, pp. 423-424/404).

Pero con la respuesta que Habermas da a esa pregunta se pone de manifiesto que la 'incompatibilidad' entre la pragmática y la semántica formal, a la que Habermas hace referencia, en realidad se mueve en un plano distinto al que estamos considerado aquí. Precisamente, si situamos esa respuesta en el contexto argumentativo de nuestra revisión, da más bien la impresión de que la incompatibilidad subrayada por Habermas delata una compatibilidad profunda, no sólo en la cuestión del alcance *temático* —más fácilmente remitible a un problema de 'delimitación de parcelas'— sino incluso en la cuestión *metodológica*, en la que Habermas apela a una incompatibilidad de principio:

Por una parte, la compatibilidad entre la semántica y la pragmática formal, en lo referente al *alcance temático* de la teoría pragmática del significado propuesta por Habermas, es clara; es obvio que éste no ha intentado nunca seriamente analizar los «actos de identificación y de predicación» inherentes al contenido proposicional del acto de habla. Ello no es de extrañar si tenemos en cuenta que Habermas parte sistemáticamente del supuesto de que los hablantes, al compartir un lenguaje común, ya entienden 'el significado de lo dicho' (de cuyo análisis tendrán pues que ocuparse otros). El problema de este supuesto (sin duda adecuado para elaborar una teoría de la comunicación) radica, como hemos podido ver, en que convierte en vana la pretensión de Habermas de hacer afirmación alguna sobre «las condiciones pragmáticas, no ya sólo del entendimiento, sino incluso de la propia comprensión del lenguaje» (ND, p. 76/80). Habermas no puede mantener la tácita 'división del trabajo' con la semántica formal (que temáticamente ha mantenido desde el principio) si tiene la pretensión de que 'la teoría pragmática del significado' sea considerada como tal en el marco de la discusión filosófica. La extensión del análisis al *uso cognitivo* del lenguaje (es decir, a la 'identificación' y a la 'predicación' inherentes al contenido proposicional) sería, por ello, la única vía desde la que probar la intuición básica de esa teoría del significado, a saber, que «al lenguaje le es inherente la dimensión de la validez» (Ent, p. 360). Y quizá el intento de realizar este análisis llevaría a concluir que la vía de la semántica formal (es decir, la pretensión de articular una teoría de la referencia por el desvío de la teoría del significado) no es la más adecuada. De esto nos ocuparemos en el próximo capítulo.

Por otra parte, respecto a la cuestión *metodológica,* que es a la que se refiere la discusión de Habermas sobre la superioridad del punto de vista pragmático respecto del semántico, puede reconocerse también una 'compatibilidad' profunda: el sentido en que Habermas se enfrenta a la semántica formal al afirmar que ésta se ve abocada, como resultado de su propia evolución interna, a llevar a cabo un 'giro pragmático', hace patente, más allá de esa ruptura explícita, una profunda continuidad. Esto es puesto de manifiesto por el propio Habermas al señalar:

> «mis propuestas [referentes a la teoría pragmática del significado, C.L.] pueden entenderse como una **ampliación motivada internamente** de la semántica formal» (Ent, p. 354).

En la reconstrucción crítica que Habermas ofrece de la evolución que ha tenido lugar en la discusión filosófica sobre 'significado' a lo largo de este siglo, se pone de manifiesto que el núcleo normativo de la teoría

pragmática del mismo, es decir, la conexión entre significado y validez, encuentra su precedente en la evolución de la semántica formal que parte de Frege e intenta explicar el significado del enunciado por referencia a la verdad del mismo. Por ello, este punto de vista 'verificacionista' del significado, defendido por Dummett en la actualidad, es el supuesto común, incuestionado, desde el cual Habermas pretende mostrar la necesidad de llevar a cabo un giro 'pragmático'. Esto se muestra con toda claridad en los términos del enfrentamiento de Habermas con la semántica formal que citábamos anteriormente. El argumento de Habermas contra la perspectiva de la semántica veritativa de Dummett es el siguiente:

> «Las investigaciones de tipo semántico de las oraciones descriptivas, expresivas y normativas, cuando se las desarrolla consecuentemente, obligan a mudar de plano analítico. El análisis de las condiciones de validez de las oraciones nos empuja *de por sí* a un análisis de las condiciones del reconocimiento intersubjetivo de las correspondientes pretensiones de validez. Ejemplo de ello es el desarrollo de la semántica veritativa de Dummett» (TKH,1, p. 424/404).

Las revisiones que Dummett lleva a cabo de su punto de vista inicial (por las que las 'condiciones de aceptabilidad' en una primera fase son epistemologizadas y en una segunda fase relativizadas a un conocimiento indirecto de las razones que avalarían en cada caso esa aceptabilidad) apuntan, en opinión de Habermas, en la dirección de la teoría pragmático-formal del significado. Habermas señala en relación con la última fase del planteamiento de Dummett:

> «Esta versión de la semántica veritativa da cuenta de la circunstancia de que las condiciones de verdad no puedan explicarse con independencia de saber cómo hay que proceder para decidir la correspondiente pretensión de verdad. Entender una afirmación significa saber cuándo un hablante tiene buenas razones para salir garante de que se cumplen las condiciones de verdad del enunciado que afirma» (TKH, p. 426/406).

El supuesto común de la semántica veritativa y la pragmática formal es, pues, la intuición, inherente a la teoría 'verificacionista' del significado, según la cual éste sólo puede explicarse por referencia a la verdad, es decir, a las 'condiciones de aceptabilidad' de los enunciados. La importante ampliación que la pragmática formal propone, dentro de esta perspectiva, es, por una parte, extender la conexión entre significado y validez no sólo a la verdad sino también a la 'veracidad' y a la 'rectitud' y, por otra parte, en consecuencia con ello, no limitar el análisis a las oraciones asertóricas sino extenderlo igualmente a las oraciones expresivas y normativas.

Por ello, si el supuesto básico de la semántica veritativa puede mantenerse, es decir, si es posible elaborar una teoría del significado sobre esa base, se vería reforzada la plausibilidad de la teoría pragmática del significado aunque fuera manteniendo la versión débil del conflicto entre pragmática y semántica a la que apuntaba Wellmer, a saber: que la pragmática formal constituye una perspectiva más amplia y, por ello, muestra su lugar a la semántica formal (relegando con ello tácitamente a ésta el análisis de los actos de 'identificación' y de 'predicación' relacionados con la competencia lingüística).

Sin embargo, con este supuesto la teoría pragmática del significado choca con otro tipo de dificultades que, como veremos a continuación, amenazan aún más su plausibilidad.

b) El holismo del significado

La finalidad de la teoría del significado pragmático-formal es, pues, reconstruir ese 'saber relativo al significado' del que los hablantes disponen merced a las presuposiciones pragmáticas y semánticas inherentes a todo acto de habla. Dicho saber permite a los hablantes comprender 'lo dicho' por la vía indirecta del conocimiento de las 'condiciones de aceptabilidad' de los actos de habla.

Suponiendo que un programa semejante de reconstrucción de ese tipo de 'saber del significado' pudiera evitar las limitaciones que hemos comprobado hasta ahora, es decir, pudiera extenderse al acto de habla completo (tanto al componente ilocucionario como al componente proposicional), toparía, sin embargo, con dificultades estructurales que, en nuestra opinión, no dependen de la estrategia concreta que se elija para llevar a cabo dicho análisis, sino que son inherentes a la idea misma de reducir el 'significado' a la 'validez posible' (el 'saber relativo al significado' al conocimiento de las 'condiciones de aceptabilidad').

Las dificultades a que aludimos se han puesto de manifiesto en las múltiples críticas que las distintas versiones de esa concepción 'verificacionista' del significado[30] han acumulado en los últimos decenios.

Para referirnos a ellas tenemos, sin embargo, que llamar previamente la atención sobre una circunstancia curiosa: precisamente los argumentos que

[30] Putnam muestra en su artículo «Meaning Holism» en qué medida la reducción del 'significado' a 'validez posible' o, lo que es lo mismo, «la identificación de 'significados' con condiciones de asertabilidad (o con reglas que determinan las condiciones de asertabilidad) sólo es evidente para un filósofo que desee retener de alguna forma la teoría verificacionista» (Hahn/Schilpp (1986), p. 409).

se han puesto en funcionamiento contra intentos semejantes de articular una teoría del significado (y que, por ello, los defensores de este punto de vista, especialemente Dummett, rechazan tajantemente) son aceptados por Habermas e incluso desarrollados en extenso —sin que nada permita pensar que Habermas es consciente del desafío que dichos argumentos suponen para todo intento de elaboración de una teoría del significado. Nos referimos, concretamente, a las destructivas consecuencias resultantes de aceptar la caracterización del 'saber de fondo' analizada por Habermas: tanto su carácter 'constitutivo' para la comprensión (por ser determinante del significado) como su estructura 'holista', es decir, la imposibilidad de trazar una línea definitiva, en relación con ese 'saber de fondo', entre el 'saber relativo al significado' *(Bedeutungswissen)* y el 'saber relativo al mundo' *(Weltwissen)*.

Esta circunstancia simplifica, sin duda, nuestra discusión sobre este tema; aquí no es necesario, como en el caso de Dummett, dar argumentos a favor del 'holismo del significado' frente a la concepción 'molecular' defendida por éste, ya que dichos argumentos los encontramos precisamente articulados por el propio Habermas.

Las dificultades que se originan con el reconocimiento del 'holismo del significado' son de dos tipos distintos (aunque relacionados entre sí).

Por una parte, en lo que se refiere al intento de equiparar el 'saber relativo al significado' que poseen los hablantes con el 'conocimiento de las condiciones de aceptabilidad' de los actos de habla, la dificultad que se plantea es la misma que ya se planteaba en relación con la comprensión de los actos de habla estándar. Habermas señala al respecto en *Pensamiento postmetafísico* que:

> «el **significado de los actos de habla** permanece **indeterminado** mientras las condiciones de validez semánticamente fijas no se complementen mediante **presupuestos de fondo** intuitivamente sabidos, que permanecen implícitos y atemáticos, como algo presupuesto de forma enteramente aproblemática» (ND, p. 91/94).

Si tenemos esto en cuenta, resulta claro que el conocimiento de las 'condiciones de aceptabilidad' del acto de habla sólo puede llevar a una comprensión del mismo si el hablante dispone del 'saber de fondo' inherente al conocimiento del lenguaje que comparte con los otros hablantes. Por ello, la reconstrucción del 'saber relativo al significado', inherente a la 'comprensión del lenguaje', tendría que incluir también una reconstrucción del 'saber de fondo' que en cada caso permite determinar las 'condiciones de aceptabilidad' del acto de habla, pues las presuposiciones implicadas en dicho saber de fondo son «aquellas presuposiciones que los participantes en la comunicación han de hacer para que el acto de habla

cobre un **significado determinado** en una determinada situación y **pueda ser en general válido o no válido**» (ND, p.86/89).

Pero el intento de llevar a cabo una reconstrucción semejante ha de chocar con las peculiares características de ese tipo de 'saber'. Como ya pudimos ver, dicho 'saber' está holísticamente estructurado, es implícito (por lo que no puede ser transformado enteramente en saber proposicional) y prerreflexivo (por lo que no puede ser tematizado a voluntad). Esta peculiaridad del 'saber de fondo' supone un desafío para todo intento de elaborar una teoría del significado por dos razones distintas (aunque complementarias).

En primer lugar, debido a estas dos últimas características, se pone de manifiesto su *carácter informalizable,* es decir, la imposibilidad metodológica de llevar a cabo una reconstrucción del mismo. A ello hay que atribuir, probablemente, el que Habermas considere necesario tomar como punto de partida el hecho de que los hablantes *comparten ya ese 'saber de fondo'.*

Pero, si se reconoce dicho 'saber' como 'constitutivo' para la 'comprensión del lenguaje' y, al mismo tiempo, como algo que ha de darse ya siempre por supuesto —como propone Habermas— resulta difícil entender qué sentido tiene la pretensión misma de articular una teoría del significado en cuanto tal, es decir, una teoría que pretende explicar las condiciones necesarias para la 'comprensión del lenguaje'. Si dicha teoría viene a decirnos que 'entendemos un lenguaje' cuando compartimos el 'saber de fondo' inherente a dicho lenguaje (es decir, la apertura lingüística del mundo que subyace a un determinado mundo de la vida) parece renunciar con ello a la pretensión explicativa propia de toda 'teoría' precisamente por la misma vía que la hermenéutica, a saber, por convertir en la unidad mínima de sentido no ya el acto de habla (ni siquiera éste más la toma de postura con un sí o con un no del oyente) sino *el lenguaje en su conjunto.* Si se acepta la «fuerte presuposición» de que los hablantes disponen de un lenguaje compartido, no meramente en el sentido de que poseen un medio de comunicación regulado gramaticalmente sino de que, con ello, poseen una apertura lingüística del mundo igualmente compartida, pierde todo carácter enigmático la respuesta a la cuestión de cómo es posible que se comprendan los unos a los otros; o, mejor dicho, la respuesta vuelve a ser la que ya conocemos por la hermenéutica, a saber, que 'se han comprendido siempre ya'.

Esta es la razón por la que Dummett, precisamente para salvar la posibilidad de una teoría del significado en cuanto tal, se ve obligado a rechazar el 'holismo del significado'. En su artículo «What is a theory of meaning?» (en: Guttenplan (1975)) señala en este sentido:

> «Estoy afirmando que la aceptación del holismo conduciría a la conclusión de que cualquier teoría sistemática del significado es imposible

y que el intento de resistirse a esta conclusión sólo puede conducir a la construcción de pseudoteorías; yo prefiero, por ello, asumir como principio metodológico que el holismo es falso.» (p. 121).

La razón que Dummett ofrece para esta afirmación confirma lo que venimos señalando hasta aquí. En su artículo «What is a theory of meaning? (II)» (en: Evans/McDowell (1976)) señala Dummett:

> «He argumentado que una teoría del significado aceptable tiene que ser, al menos, molecular (..) La diferencia entre una visión molecular y una visión holista del lenguaje no es que en una visión molecular cada oración podría, en principio, ser entendida aisladamente, sino que en una visión holista **es imposible entender ninguna oración sin conocer el lenguaje entero,** mientras que en una visión molecular hay para cada oración una determinado fragmento del lenguaje cuyo conocimiento sería suficiente para una comprensión completa de esa oración.» (pp. 76-79).

La consecuencia que se sigue del reconocimiento del holismo del significado, que está implícita en la consideración del lenguaje como la unidad más pequeña de sentido (o, lo que es lo mismo, en la 'fuerte presuposición del intersubjetivista' de que los hablantes 'comparten un lenguaje'), apunta a una dificultad todavía mayor que la que hemos considerado hasta el momento en relación con la posibilidad de una teoría del significado: aceptar el holismo del significado implica aceptar, como ya vimos anteriormente, la *imposibilidad de trazar una línea divisoria entre el 'saber relativo al significado' y el 'saber relativo al mundo'.*

Si tenemos en cuenta esta consecuencia del holismo del significado puede entenderse el enérgico rechazo del mismo por parte de Dummett. Reconocer esta imposibilidad (como hace Habermas (cfr. ND, p.94/97, 128/130)) no dificulta las tareas de una teoría del significado sino que hace que ésta pierda su objeto. *La pretensión misma de abstraer del conjunto de nuestro saber un 'saber del significado',* responsable de la comprensión del lenguaje, que pudiera, por tanto, dar cuenta de aquellas condiciones necesarias para dicha 'comprensión' (y que, de este modo, permitiera responder la cuestión básica de la teoría del significado, a saber, «qué quiere decir entender el significado de una expresión lingüística» (ND, pp. 76/79)) *es la que se vuelve ilusoria tras el reconocimiento del holismo del significado.* Sobre esto señala Putnam en su artículo «Meaning Holism»:

> «Tenemos un número enorme de creencias 'centrales' sobre prácticamente todo; **no hay una regla general** que decida, en cada caso, cuál de ellas ha de considerarse como **parte del significado** de una palabra o un contexto dado y cuál ha de considerarse como **'información colateral'**

que, dado lo que el hablante y el oyente saben, seguramente será transmitida con el uso de la palabra.» (p. 417).

Es este reconocimiento el que lleva a cuestionar la posibilidad de una teoría del significado, no ya por las dificultades para llevarla a cabo sino, por encima de ello, por la imposibilidad de principio con que ésta se ha de ver confrontada ya en el intento mismo de aislar su propio objeto. La noción misma de 'significado' pierde, con este reconocimiento, el status teórico que se le había concedido tras el giro lingüístico (así como la capacidad explicativa que se había esperado de ella) y se ve reducida a una noción inevitablemente vaga que resulta de gran utilidad en los contextos de traducción de un lenguaje a otro. Putnam concluye:

> «La **imposibilidad de una noción de 'significado'** que coincida completamente con todas nuestras intuiciones preanalíticas sobre identidad y diferencia de significado y que permanezca invariante en los procesos de fijación de la creencia condena a esta noción a ser exactamente lo que es; una forma vaga pero útil de hablar cuando (..) correlacionamos palabras y frases de diferentes lenguas y discursos.» (p. 416).

Pero aún haciendo abstracción de las dificultades relativas al intento mismo de articular una teoría del significado, hay que tener en cuenta también qué consecuencias tiene el reconocimiento del 'holismo del significado' o, dicho de otro modo, del lenguaje compartido como unidad mínima de significado que permite a los hablantes comprenderse entre ellos, en relación con la tesis central de Habermas sobre la conexión interna entre significado y validez. Si se reconoce al 'saber de fondo' inherente a la comprensión del lenguaje —o, lo que es lo mismo, a la apertura lingüística del mundo— como 'constitutivo' de los procesos de entendimiento, es decir, como garantizador de la intersubjetividad en la comunicación (por ser la instancia que permite la determinación de los significados idénticos y, con ello, el que los hablantes conversen sobre lo mismo) y, en esa medida, como instancia última que permite decidir sobre la 'validez' de lo dicho en la comunicación —pues, las presuposiciones de ese saber de fondo permiten «que el acto de habla cobre un **significado determinado** en una determinada situación y **pueda ser en general válido o no válido**» (ND, p.86/89)—, parece evidente que, con ello, se está reconociendo precisamente lo que con dicha teoría se pretendía cuestionar, a saber, que «las reglas semánticas fijan las condiciones de validez de las oraciones o actos de habla posibles en un sistema de lenguaje» (ND, p.103/106) y, por ello, que «cuando cambia el horizonte lingüístico de significado (..) se mudan las *condiciones de validez* de los actos de habla» (ibid.).

El reconocimiento del 'holismo del significado' sólo viene en realidad a empeorar una situación que ya es problemática desde el momento en que se reconoce a esa instancia, el 'saber de fondo' concreto compartido por los hablantes pertenecientes a un determinado mundo de la vida, como condición de posibilidad del entendimiento y, por ello, igualmente, como condición de posibilidad de las 'condiciones de aceptabilidad' del mismo.

Si el intento de poner el 'significado' bajo el control de las pretensiones universales de 'validez' no puede garantizarse apelando a un 'saber del significado', que proporciona al hablante las 'condiciones de aceptabilidad' de los actos de habla en cada caso, sino que éstas mismas dependen de un 'saber de fondo', de una apertura lingüística del mundo contingente y determinada, que es 'constitutiva' de los procesos de entendimiento, la pretensión universalista de la teoría de la acción comunicativa tiene que aparecer como definitivamente insalvable. La afirmación de Habermas de que «el horizonte de la **comprensión del sentido** desde y con la que nos acercamos al ente, no antecede a la cuestión de la **verdad** sino que en realidad está sometido a ella» (DM, p.183/188), con la que tendría que hacerse frente a la hipostatización del lenguaje como responsable de la apertura del mundo, se muestra como infundada.

De todo esto sólo parece seguirse que, si efectivamente la 'constitución de sentido' inherente al lenguaje tiene el carácter 'constitutivo' de una apertura del mundo que prejuzga todo aquello que puede aparecer en él, el intento de poner ésta bajo el control de la 'validez' con la que juzgamos lo intramundano (que dicha 'constitución de sentido' ha vuelto accesible en cuanto tal) está condenado por principio al fracaso.

Que esta dificultad no procede sólo del intento de ampliar la teoría de la comunicación inicial a una teoría del lenguaje en general, puede sospecharse ya si se tiene en cuenta la profunda continuidad entre los supuestos inherentes a la concepción del lenguaje de Habermas y los de la hermenéutica —continuidad que, hasta este momento, sólo parece confirmarse. A continuación intentaremos mostrar cómo estos mismos problemas se reproducen con toda claridad en el núcleo mismo de la teoría de la comunicación articulada por Habermas (IV.4.2.), lo cual nos permitirá ver hasta qué punto un distanciamiento eficaz de la perspectiva hermenéutica sólo sería posible mediante una ruptura mucho más radical que la que Habermas ha llevado a cabo hasta el momento en relación con los supuestos básicos de la concepción del lenguaje de ésta (cap. V).

2) *La pretensión de validez «inteligibilidad» y la función de «apertura del mundo» del lenguaje*

Como ya hemos señalado en varias ocasiones, el proyecto inicial de reconstruir mediante un análisis pragmático-formal las presuposiciones inevitables de la acción orientada al entendimiento se limitaba a considerar las funciones del lenguaje en su uso comunicativo pero no tenía por objeto un análisis exhaustivo del lenguaje en cuanto tal. Precisamente por ello, Habermas podía llevar a cabo las correspondientes delimitaciones al intentar reconstruir la competencia comunicativa (presuponiendo la lingüística), al considerar al lenguaje exclusivamente como 'proceso', es decir, como 'habla' (y no como 'estructura') y al concentrarse en el uso comunicativo del mismo prescindiendo de su uso cognitivo.

La ampliación de perspectivas que supone la introducción de un 'saber de fondo' compartido que constituye el trasfondo interpretativo común sobre cuya base los hablantes pueden entenderse 'unívocamente' y que, en esa medida, es 'constitutivo' de los procesos de entendimiento mismos, obliga, sin embargo, a ampliar el nivel de análisis más allá de las funciones del lenguaje en su uso comunicativo y a llevar a cabo una tematización global de las diversas funciones del lenguaje en cuanto tal.

El hecho de que esta ampliación no formara parte del planteamiento inicial no puede, sin embargo, quedar sin consecuencias; pues la perspectiva pragmático-formal que reconstruye las presuposiciones inevitables inherentes a la *acción* comunicativa no es, sin más, transferible a un análisis del lenguaje en cuanto tal. Esta disfuncionalidad entre el rol atribuído implícitamente al lenguaje (como garantizador de la intersubjetividad de la comunicación) y la perspectiva pragmático-formal desde la que analizar el lenguaje como 'habla', esto es, las 'acciones lingüísticas' llevadas a cabo por los participantes en la comunicación, ya se ponía de manifiesto en la esquematización provisional con la que Habermas concluía su artículo «¿Qué significa pragmática universal?» (VETKH, p.440/368):

Ambitos de realidad	Forma fenoménica de las referencias a la realidad	Pretensiones de validez implícitas	Funciones generales del acto de habla
Naturaleza externa	Objetividad	Verdad	Exposición de estados de cosas
Sociedad	Normatividad	Rectitud	Establecimiento de relaciones interpersonales
Naturaleza interna	Subjetividad	Veracidad	Expresión de vivencias subjetivas
Lenguaje	Intersubjetividad	Inteligibilidad	---

Como puede verse en este esquema, la perspectiva reconstructiva que toma como punto de partida el uso comunicativo del lenguaje, es decir, que pretende reconstruir las funciones de éste a partir de los posibles 'actos de habla' de los participantes en la comunicación, no puede identificar la función que el lenguaje cumple como garantizador de la intersubjetividad en el plano del análisis de los actos de habla mismos. Esta dificultad no refleja más que el supuesto de partida mismo de esta concepción, a saber: que los hablantes disponen ya de un lenguaje compartido para poder iniciar la comunicación.

Aunque Habermas no explicita qué se esta suponiendo en esta premisa de partida, podemos inferirlo del esquema si tenemos en cuenta la pretensión de validez que los hablantes elevan en relación con dicho supuesto: la 'inteligibilidad'.

Como ya pudimos ver en el análisis de la base de validez del habla que Habermas ofrecía en «¿Qué significa pragmática universal?», la idea subyacente a esta consideración era, sin duda, que, apoyandóse en el supuesto del 'significado literal' y teniendo garantizada la intersubjetividad (al apelar a un lenguaje compartido por los hablantes), la decisión sobre la admisibilidad del empleo del lenguaje por parte de hablante y oyente estaba ligada a una discusión sobre su 'inteligibilidad', es decir, a la discusión sobre «el significado pragmático de la relación interpersonal (..) así como el significado del componente proposicional de la emisión«; pues, «una emisión es inteligible cuando está bien formada gramatical y pragmáticamente, de suerte que todo el que domine los correspondientes sistemas de reglas, puede generar la misma emisión» (VETKH, pp. 110-111/99). Por ello, «cuando la inteligibilidad de una emisión se torna problemática hacemos preguntas del tipo: ¿qué quieres decir?, ¿cómo he de entender eso? (..) Las respuestas a tales preguntas vamos a llamarlas *interpretaciones*» (ibid.).

Sin embargo, entre ambas caracterizaciones de la 'inteligibilidad' que Habermas ofrece en sus «Christian Gauss Lectures» encontramos diferencias evidentes. Pues ésta parece incluir desde los *errores gramaticales* (debidos a una incompetencia lingüística) hasta *problemas de interpretación* que apuntan a una falta de 'univocidad' no reductible a la mera incorrección gramatical. Si tenemos en cuenta el tipo de desempeño que la pretensión de validez 'inteligibilidad' conlleva, tal y como es descrito por Habermas, resulta claro que ésta no puede reducirse a cuestiones decidibles merced a la mera competencia lingüística. Habermas señala:

> «Si el consenso de fondo queda perturbado en este plano hasta el punto de que no basten las interpretaciones *ad hoc,* hay que recurrir a un discurso hermenéutico en que las diversas interpretaciones pueden some-

terse a examen y puede fundamentarse aquella que es considerada correcta» (VETKH, p. 113/101).

Sin embargo, aquí aparece una diferenica esencial respecto a las otras pretensiones de validez. La cita continúa:

> «Tampoco aquí puede pasarse por alto la diferencia. Las pretensiones de verdad y rectitud actúan en la práctica cotidiana como *pretensiones* que se aceptan en vista de la posibilidad de que, llegado el caso, *podrían* desempeñarse discursivamente. La **inteligibilidad,** en cambio, mientras la comunicación discurra sin perturbaciones, es **una pretensión que se supone fácticamente desempeñada;** no es simplemente una promesa aceptada: la comunicación ininteligible se desmorona» (ibid.).

Con este reconocimiento se pone de manifiesto que esa supuesta 'pretensión de validez' es más bien una *condición fáctica* de posibilidad de la comunicación (es decir, no está a disposición del desempeño discursivo por parte de los hablantes, como subraya la hermenéutica). Esta diferencia es recogida por Habermas ya explícitamente en su artículo «Teorías de la verdad» (1972). Habermas indica:

> «Cuando las reglas de formación del lenguaje del que uno de los hablantes se sirve resultan al otro tan oscuras que no entiende las oraciones emitidas (bien sea en el plano semántico, gramatical o incluso fonético), entonces pueden tratar ambos de llegar a un acuerdo sobre el lenguaje que quieren emplear en común. En este aspecto la inteligibilidad podría figurar entre las pretensiones de validez discursivas. Pero la diferencia es obvia. (..) La inteligibilidad representa (..) mientras la comunicación discurra sin perturbaciones, una pretensión de validez fácticamente ya resuelta; no es simplemente una promesa. Por eso voy a considerar la **'inteligibilidad'** entre las **condiciones de la comunicación y no entre las pretensiones de validez, discursivas o no discursivas, que se entablan *en* la comunicación**» (VETKH, p. 139/123).

Con esta distinción, en el amplio espectro de la 'inteligibilidad', entre la mera competencia lingüística (entendida meramente como capacidad de producir emisiones gramaticalmente correctas) y la compatibilidad de interpretaciones procedente de ese 'consenso de fondo', sin el cual la comunicación 'se desmorona', se ponen de manifiesto dos consecuencias evidentes: por una parte, que el alcance de la premisa de un 'lenguaje compartido' por los hablantes, que posibilita la intersubjetividad de la comunicación, va más allá de la consideración de éste como un 'sistema de reglas' para la generación de emisiones 'bien formadas' gramatical y pragmáticamente y, por otra, que la 'inteligibilidad' suministrada por

dicho lenguaje no es cuestionable *en su validez* sino más bien condición de posibilidad de la comunicación misma. Es una pretensión de validez ya siempre desempeñada *fácticamente.*

Sin embargo, esta consideración parece poner en peligro la conexión entre significado y validez postulada por Habermas o, lo que es lo mismo, el intento de identificar 'entender' con 'entendimiento posible'; pues, con el supuesto de una previa 'inteligibilidad', que hace posible la comunicación, se está apelando a un pre-entendimiento necesariamente *dado* en toda búsqueda de entendimiento, cuya validez, sin embargo, no es a su vez cuestionable en el proceso de comunicación mismo. Si esa 'inteligibilidad' es posible previamente a toda orientación por la validez (es decir, a la identificación de las 'referencias a la realidad' y de la pretensión de validez de cada caso) entonces parece evidente que hay algún sentido en que 'entendemos un acto de habla' antes de saber 'qué lo hace aceptable'. Esto se pone especialmente de manifiesto cuando Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa* (TKH, 1, p. 45/44), reproduce la tipología de discursos posibles o de formas de argumentación relativas a las diferentes pretensión de validez:

Objeto de la argumentación / Formas de argumentación	Manifestaciones o emisiones problemáticas	Pretensiones de validez controvertidas
Discurso teórico	Cognitivo-instrumentales	Verdad de las proposiciones; eficacia de las acciones teleológicas
Discurso práctico	Práctico-morales	Rectitud de las normas de acción
Crítica estética	Evaluativas	Adecuación de los estándares de valor
Crítica terapéutica	Expresivas	Veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas
Discurso explicativo	---	Inteligibilidad o corrección constructiva de los productos simbólicos

Al margen de la dificultad que aquí se reproduce en relación con el enfoque pragmático-formal del análisis (el cual lleva a postular un discurso al que no corresponde ningún tipo particular de 'acto de habla' o de 'emisión problemática'), resulta curiosa la suposición de que el discurso hermenéutico o explicativo, en el que, como veíamos antes, «las diversas

interpretaciones pueden someterse a examen y puede fundamentarse **aquella** que es considerada **correcta**» (VETKH, p.113/101), ante el conflicto de interpretaciones y *merced a la sola pretensión de validez 'inteligibilidad'*, podría decidir «aquella intepretación que es considerada correcta». Si la 'inteligibilidad' fuera la pretensión de validez que constituye el discurso hermenéutico, es decir, si ello agotara las pretensiones de dicho discurso no se entiende por qué habrían de probarse en él las diferentes interpretaciones para obtener aquella considerada como correcta (y no, más bien, fomentar la proliferación de interpretaciones consistentes y, por tanto, inteligibles, à la Rorty).

Si consideramos los problemas inherentes a postular una pretensión de validez 'inteligibilidad' desde el punto de vista de las consecuencias para el discurso hermenéutico se pone de manifiesto que, precisamente con ese postulado, se cuestiona el contenido normativo de la conexión entre significado y validez que pretendía probarse con este análisis. Precisamente es un punto en el que convergen las posiciones de Habermas y Gadamer el mostrar la imposibilidad de elaborar una interpretación sin referencia alguna a la posible validez de lo que hay que interpretar. Ello implica, sin embargo, que hay que considerar como criterios inherentes al discurso hermenéutico no meramente la 'consistencia' (garantizadora de 'inteligibilidad') sino igualmente las otras tres pretensiones de validez.

El intento de poner el 'significado' bajo el control de una pretensión de validez propia como la 'inteligibilidad' no es, en última instancia, sino una forma de cuestionar la pretendida conexión entre significado y validez. Sin embargo, parece difícilmente cuestionable el hecho de que una inteligibilidad fáctica es condición de posibilidad de la comunicación.

Estas dificultades ponen de manfiesto en qué medida el supuesto de partida, a saber, que los hablantes comparten intersubjetivamente un lenguaje que hace posible el empleo de 'significados idénticos', y con ello la comunicación, no puede entenderse en el sentido 'instrumentalista' de que los hablantes disponen de un medio gramaticalmente regulado para la transmisión de información. Habermas señala, en *Pensamiento postmetafísico,* el sentido último de ese punto de partida intersubjetivista, es decir, de la premisa de un 'lenguaje compartido', en relación con el planteamiento del último Wittgenstein:

> «La teoría del significado como uso no acentúa, como la semántica intencional, el carácter de instrumento que tiene el lenguaje, sino el entretejimiento del lenguaje con una práctica interactiva en la que se refleja, al tiempo que se produce, una forma de vida. (..) **Con la gramática de los juegos de lenguaje queda abierta la dimensión de un saber de fondo intersubjetivamente compartido, constitutivo del**

mundo de la vida, que es el portador de las ahora multiplicadas funciones del lenguaje» (ND, p. 112/115).

En esta explicación, encontramos la necesidad interna de la ampliación de perspectivas que Habermas lleva a cabo respecto del proyecto inicial. Sólo desde una concepción del lenguaje como instrumento puede restringirse el alcance del supuesto de que los hablantes comparten un lenguaje natural al mero dominio de la competencia lingüística que permite la generación de oraciones bien formadas.

Este reconocimiento es el que lleva a Habermas a afirmar que «en la *Teoría de la acción comunicativa* he tratado la *función de apertura del mundo* del lenguaje con negligencia» (Ent, p. 336). La referencia que Habermas ofrece acto seguido del aspecto más positivo de la teoría del lenguaje elaborada por Taylor, 'que se remonta a la tradición de Hamann-Herder-Humboldt', puede entenderse como explicación indirecta de esta afirmación[31]:

> «Éste [Ch.Taylor, C.L.] libera la constitución lingüística de la 'perspectiva del mundo' *(Weltansicht)* de las reducciones de una ontología semántica que sólo se ocupa de una precomprensión regulada gramaticalmente de la realidad. Con Humboldt muestra Taylor como **todo lenguaje abre un espacio gramaticalmente preestructurado en el cual puede aparecer lo intramundano en una forma determinada»** (ibid.).

Es este carácter 'constitutivo' que el lenguaje adquiere al reconocerlo en su función de apertura del mundo el que vuelve, sin embargo, cuestionable la pretensión habermasiana de que «las estructuras de la imagen del mundo, que mediante una **comprensión de sentido previa** hacen posible la praxis **intramundana»** (ND, pp. 103-104/106), puedan ser puestas bajo control o cuestionadas precisamente por esa praxis que sólo ellas hacen posible.

Si se toma en serio el análisis de las presuposiciones inevitables de la acción orientada al entendimiento que Habermas ofrece, se vuelve incluso manifiesta la imposibilidad estructural de esa pretensión: o la comunicación cuenta con ese 'saber de fondo' compartido que la hace *inteligible* (pues permite que los hablantes conversen sobre 'lo mismo', como señala la hermenéutica) o, como el análisis de Habermas ha mostrado, se 'desmorona'.

---

[31] Al respecto hay que tener en cuenta que este reconocimiento de Habermas se sitúa en el contexto de su respuesta a la crítica de Ch. Taylor en ese sentido presente en el artículo de dicho autor titulado «Sprache und Gesellschaft», en: Honneth/Joas (1988), pp. 35-52.

El supuesto de un lenguaje compartido que, en tanto que responsable de la apertura lingüística del mundo, hace posible un marco de referencia unitario para los participantes en la comunicación pone de manifiesto que las tomas de postura de afirmación o negación de los participantes sólo adquieren sentido una vez que los hablantes están previamente de acuerdo en que hablan sobre lo mismo. El intento de poner esa precomprensión del mundo (responsable de la 'unidad' de éste) bajo el control de 'pretensiones de validez' o, lo que es lo mismo, de conectarla de este modo potencialmente con argumentaciones o con razones tiene que chocar con la dificultad que ya se ponía de manifiesto en la caracterización que Habermas ofrecía de ese peculiar tipo de 'saber' que es el 'saber de fondo' (o la 'constitución de sentido' procedente de la apertura lingüística del mundo). Como pudimos ver anteriormente, Habermas da la siguiente explicación de la 'certeza inmediata' que caracteriza dicho 'saber':

> «Esa presencia del trasfondo, penetrante y que a la vez pasa desapercibida ofrece el aspecto de **una forma intensivizada** y, sin embargo, **deficiente de saber.** Al saber de fondo **le falta la interna conexión con la posibilidad de poder volverse problemático,** porque sólo en el instante en que es dicho queda en contacto con pretensiones de validez susceptibles de crítica, transformándose con ello en un saber falible. **Las certezas absolutas permanecen inconmovibles hasta que un shock las derrumba; pues en el sentido estricto de falibilidad, no representan saber alguno»** (ND, p. 92/95)[32].

Si la instancia de control de dicho 'saber de fondo', procedente de la apertura lingüística del mundo, *tiene que ser la problematización discursiva del mismo,* procedente de las tomas de postura de afirmación o negación de los participantes en la conversación, se está exigiendo claramente una *imposibilidad,* pues: a) dicho 'saber de fondo' es, por definición, 'compartido por los hablantes', exactamente igual que lo es el lenguaje al que le es inherente (luego difícilmente sería problematizable por aquellos que lo comparten sin ser ni siquiera conscientes de ello), y b) en tanto que 'constitutivo' de los procesos de entendimiento, es una condición de

[32] El intento solapado de restituir la idea kantiana de un saber 'a priori', y por ello irrevisable, que subyace a todos los intentos de hacer plausible el carácter de certeza absoluta que distingue al 'saber de fondo' tiene que encontrar sus límites en la imposibilidad de mantener la distinción entre a priori y a posteriori. Un buen ejemplo de hasta qué punto esas certezas absolutas, que harían 'derrumbarse' una imagen del mundo, pueden sufrir el mismo destino que la mayoría de los juicios analíticos de Kant, puede encontrarse en *Sobre la certeza* de Wittgenstein donde éste escoge como ejemplo de 'certeza absoluta' precisamente que nadie ha podido estar nunca en la luna (y eso en 1950).

posibilidad de los mismos y, en esa medida, no puede ser puesto en cuestión precisamente por dichos procesos si es que el adjetivo 'constitutivo' tiene que mantener algún significado. Todo ello es lo que se pone de manifiesto en la afirmación de que, en el estricto sentido de la falibilidad, dicho 'saber de fondo' no representa saber alguno (y, por ello, no puede ser conectado directamente con razones).

De todo esto sólo parece seguirse que, si efectivamente la 'constitución de sentido' inherente al lenguaje tiene el carácter 'constitutivo' de una apertura del mundo que prejuzga todo aquello que puede aparecer en él, la posibilidad de «aprendizaje intramundano» sólo puede entenderse como derivada de dicha apetura del mundo previa (y, por ello, situada en los límites que ésta permite) pero en cualquier caso no como una instancia de control de aquello que es su propia condición de posibilidad. Es decir, si se acepta ya la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo no parecen defendibles las dos 'réplicas' que Habermas contrapone a los defensores de esa concepción, a saber:

— por una parte, que «el horizonte de la comprensión del sentido desde y con la que nos acercamos al ente, no antecede a la cuestión de la verdad sino que en realidad está sometido a ella» (DM, p. 183/188) (I) y
— por otra parte, que es insostenible la «peculiar desconexión entre la productividad del lenguaje, creadora de horizonte y *las consecuencias de la praxis intramundana,* que vendría totalmente prejuzgada por el sistema de lenguaje» (DM, p. 371/378) según los defensores de esta concepción (II).

Frente a esto, Habermas afirma que «la práctica lingüística intramundana extrae su capacidad de negación de pretensiones de validez que apuntan más allá de los horizontes del contexto vigente en cada caso«; en esa medida, puede retrotraer los 'excesos' de esa hipostatización del lenguaje al hecho de que esta «concepción contextualista del lenguaje (..) carece de sensibilidad para la fuerza fáctica de lo contrafáctico, que se hace valer en las presuposiciones idealizadoras que caracterizan a la acción comunicativa» (DM, p. 242/249).

(I) El problema que hemos podido constatar al revisar la 'fuerza' de esas presuposiciones idealizadoras o del 'consenso sustentador' contrafáctico inherente a la 'acción comunicativa', tal y como es analizada por Habermas, es que el intento de poner la 'constitución de sentido' bajo el control de las pretensiones universales de validez (es decir, el primer intento de respuesta de Habermas que hemos nombrado) choca con una dificultad de

principio, a saber, que para que algo pueda ser verdadero, veraz o correcto primero tiene que tener sentido (y no ser absurdo): sólo cuando ya tiene sentido, es decir, cuando los hablantes están de acuerdo en el marco interpretativo desde el que considerar aquello sobre lo que buscan un entendimiento (y, por tanto, cuando se cercioran con ello de que hablan sobre 'lo mismo') pueden poner en cuestión la verdad, veracidad o rectitud de la opinión del otro sobre ello. Si esa idealización previa a las pretensiones universales de validez, a saber, la de la 'identidad de significados', no está a su vez desempeñada fácticamente, la comunicación no puede desarrollar otra «capacidad de negación» que el hecho de su 'desmoronarse'. Con ello, no se pone de manifiesto sino la conexión interna entre la 'inteligibilidad' previa, requerida para que la comunicación pueda ponerse en marcha en general, y la función de apertura del mundo que el lenguaje tiene que haber cumplido 'siempre ya' para garantizar la 'unidad' de éste y, con ello, la comunicación sobre lo intramundano. Esta circunstancia es la que se reflejaba, en el plano de la teoría del significado, en la imposibilidad de aislar las 'condiciones de aceptabilidad' de los actos de habla del 'saber de fondo' que las determina y que, por ello, hace posible la comprensión de los mismos.

Y, sin embargo, a este intento habermasiano de retrotraer la 'validez fáctica' de esa instancia que es la apertura del mundo a la 'validez' con que juzgamos la experiencia intramundana (que permite el aprendizaje) le subyace, sin duda, una intuición correcta (de la que se nutre indudablemente la sospecha de que la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo conlleva una crasa hipostatización del mismo): es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide *a priori sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste* (o, al menos, es difícil de explicar que con un mecanismo de adaptación semejante la especie no haya sucumbido hace tiempo).

(II) A esta intuición es a la que apela la segunda línea de respuesta de Habermas, es decir, la que se refiere a la implausibilidad de esa «peculiar *desconexión* entre la productividad del lenguaje, creadora de horizonte y *las consecuencias de la praxis intramundana,* que vendría totalmente prejuzgada por el sistema de lenguaje» (DM, p. 371/378).

La dificultad inherente a una línea argumentativa como ésta ya pudimos comprobarla, sin embargo, en los intentos similares que Humboldt llevaba a cabo para defender, a pesar del 'giro lingüístico', la posibilidad del conocimiento objetivo, y que Gadamer ya puso en cuestión de forma consistente: el intento de postular una instancia de control 'intramundana' en la que pudiera medirse la apertura lingüística del mundo (que,

precisamente, nos hace accesible lo intramundano en cuanto tal), trae consigo un problema que Habermas, como vimos anteriormente (ver p. 46), ya identificaba en los intentos 'objetivistas' de respuesta al relativismo, a saber, que éstos, «para la defensa de su tesis, tendrían que situarse en un lugar entre el lenguaje y la realidad (ND, p. 175/176) o, lo que es lo mismo, que tal afirmación sólo podría hacerse desde la perspectiva del 'ojo de Dios'.

La inviabilidad de una estrategia semejante, consistente en dar marcha atrás al 'giro lingüístico' una vez aceptadas las premisas fundamentales del mismo, pone de manifiesto que el intento de justificar esa intuición falibilista sólo tiene perspectivas de éxito si puede llevarse a cabo mediante un análisis del *funcionamiento del lenguaje mismo.* La alternativa que aquí se plantea parece ser la siguiente: o bien se consigue *anclar esta revisabilidad* de la apertura lingüística del mundo (que tendría que estar en función de las consecuencias intramundanas de la misma) *en las estructuras inherentes al lenguaje mismo* o hay que renunciar definitivamente al intento de justificar, consistentemente, la intuición *falibilista* subyacente a esa propuesta.

Pero para anclar esa 'revisabilidad' en el lenguaje mismo habría que poner en cuestión el carácter 'constitutivo' de esa 'constitución de sentido', inherente al lenguaje, que tiene que poder ser revisable; lo cual, sin embargo, parece equiparable a dar marcha atrás al 'giro lingüístico' mismo. Pues, si no puede negarse el hecho de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo (por ello tiene que fracasar cualquier intento restaurador de la 'cosa en sí') y tampoco puede negarse el carácter holista de la comprensión del significado (por lo que no puede apelarse a un significado literal), parece evidente que la determinación del significado de lo explícitamente dicho sólo es posible sobre el trasfondo de esa 'constitución de sentido' o 'apertura del mundo' que, al garantizar la identidad de significados, establece el marco de referencia común sobre cuya base los hablantes pueden conversar sobre 'lo mismo'.

La alternativa que vamos a plantear a continuación a este aparente callejón sin salida pretende, sin embargo, *mantener el giro lingüístico* y, al mismo tiempo, *cuestionar* la tesis central que impide hacer plausible la revisabilidad de las 'aperturas lingüísticas del mundo' o 'constituciones de sentido' inherentes a los lenguajes naturales; nos referimos a *la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia.*

Si, analizando el *uso cognitivo* del lenguaje, es decir, la 'constitución de ámbitos objetuales' mediante los 'actos de identificación y de predicación' inherentes al contenido proposicional de los actos de habla (que Habermas siempre ha postergado), puede probarse que los hablantes no requieren la identidad de significados, garantizada por la 'constitución de sentido'

inherente al lenguaje, para conversar sobre 'lo mismo', es decir, logra articularse una 'nueva' teoría de la referencia que prescinda de dicha hipótesis (defendida por la teoría tradicional de la referencia 'indirecta'), podrán volverse accesibles aquellas estructuras, inherentes al lenguaje mismo, por las que éste *incluye en sí la posibilidad de su propia revisabilidad.*

Este análisis del uso cognitivo del lenguaje, llevado a cabo por autores de la tradición anglosajona como Kripke, Putnam y Donnellan, que explica el mecanismo de la referencia sin el problemático rodeo por el significado, dará apoyo a nuestra sospecha inicial, a saber, que es la tesis misma de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' la que trae consigo la hipostatización del lenguaje inherente a la consideración del mismo como responsable de la apertura del mundo.

CAPÍTULO V

El lenguaje como medio de aprendizaje: el uso cognitivo del lenguaje

Las dificultades estructurales con las que Habermas tropieza a la hora de 'frenar' las consecuencias relativistas de la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo una vez aceptadas las premisas básicas de la misma, se ven acentuadas por el hecho de que Habermas, hasta el momento, no ha intentado articular una respuesta al desafío que dicha concepción ha traído consigo mediante una reflexión sobre esa «determinada concepción del lenguaje» (ND, p. 75/78-79) en la que se apoya la teoría de la acción comunicativa. Lo que Habermas sí ha puesto de manifiesto al respecto es, como hemos visto, que dicha reflexión «tiene que ser desarrollada en el contexto de una teoría del significado» (ibid.).

La razón por la que el peso normativo de una teoría del lenguaje recae en la teoría del significado radica, como hemos visto, en el hecho de que, tras el giro lingüístico, la 'identidad de significados' se convierte en la clave de explicación de la intersubjetividad de la comunicación y, con ello también, de la objetividad de la experiencia. El reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo tiene como consecuencia que éste ya sólo resulta accesible de un modo mediato, como aquello sobre lo que los sujetos hablan, es decir, como la totalidad de estados de cosas posibles, sobre los cuales los hablantes tienen que ponerse de acuerdo en cada caso. Por ello, sólo garantizando la 'identidad del significado' puede garantizarse ya que los hablantes conversen sobre 'lo mismo'. Esta es la razón por la que tiene que reconocerse la constitución de sentido inherente al lenguaje como 'constitutiva' de los procesos de entendimiento.

Sin embargo, este reconocimiento parece traer consigo paradójicas consecuencias, pues, una vez que se consideran las distintas constituciones de sentido o aperturas lingüísticas del mundo como 'constitutivas' de nuestro acceso a lo intramundano, se plantea necesariamente la cuestión de cómo garantizar la objetividad de la experiencia intramundana o, dicho de otro modo, la 'unidad' del mundo abierto lingüísticamente en esa

'pluralidad' de aperturas del mundo variables históricamente y contingentes en su evolución. Si la confianza en el acceso inmediato a un mundo prelingüísticamente dado se ha vuelto imposible una vez realizado el 'giro lingüístico', las consecuencias relativistas originadas por la inevitable inconmensurabilidad de las aperturas del mundo lingüísticamente constituídas parecen inherentes al paradigma del lenguaje en cuanto tal.

Precisamente, la clave en la que se cifraba la superioridad del paradigma del lenguaje frente al paradigma de la conciencia parece ser en última instancia responsable de esta paradójica conclusión. Pues el intento de redefinir la objetividad de la experiencia en términos de la intersubjetividad de la comunicación y de explicar ésta tomando como punto de apoyo la identidad de los significados, procedente del dominio de un lenguaje compartido, encuentra su límite en sus problemáticas consecuencias, a saber:

— sólo puede garantizar la *intersubjetividad* de la comunicación *dentro de los límites* de pertenencia a una determinada apertura lingüística del mundo. En esa medida puede considerarse que fracasa en la explicación de esa intersubjetividad por razones similares a las que hicieron fracasar a la filosofía de la conciencia; dicho en términos de Putnam, instaura un «**solipsism** with a 'we' instead of an 'I'» (en: Putnam (1990), p. ix), y
— ya no puede garantizar la *objetividad* de la experiencia por no poder dar cuenta de aquello que la filosofía de la conciencia aún podía dar por supuesto, a saber, la 'unidad' del mundo objetivo al que los hablantes se refieren en la comunicación. La *inconmensurabilidad* de las aperturas lingüísticas del mundo convierten tanto la 'referencia' como la 'verdad' en magnitudes relativas, dependientes de una 'constitución de sentido' previa que las hace posibles en cada caso,
— a consecuencia de ello no puede mantenerse una perspectiva *universalista* en relación con esas aperturas lingüísticas del mundo, es decir, no puede hablarse de *aprendizaje* o racionalización en lo que se refiere a la evolución de las mismas (como pretende Habermas), pues semejante comparación sólo podría llevarse a cabo recurriendo a la imposible perspectiva del 'ojo de Dios'.

Estas problemáticas consecuencias del 'giro lingüístico', tal y como ha sido llevado a cabo hasta el momento, son las que nos hacían sospechar si no será el intento de explicar la condición de posibilidad de la referencia (es decir, de que los hablantes conversen sobre 'lo mismo') por la vía 'indirecta' de apelar a la 'identidad de significados' o, lo que es lo mismo,

la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia', la que está a la base de estas anomalías supuestamente originadas con el paso al paradigma del lenguaje en cuanto tal (V.1.).

Como confirmación de esa sospecha puede considerarse la crítica a las posiciones que defienden esa tesis llevada a cabo en los últimos decenios por autores contrarios a la teoría de la referencia 'indirecta' como Kripke, Putnam o Donnellan. Precisamente, la puesta en cuestión de la tesis de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' constituye el núcleo de la teoría de la referencia 'directa', que defienden estos autores, la cual viene a poner de relieve la importancia esencial de la función designativa del lenguaje en relación con la posibilidad de aprendizaje cognitivo o, dicho de otro modo, con la posibilidad de revisión de nuestro conocimiento de lo intramundano, sin duda hecho accesible por la apertura lingüística del mundo pero no por ello inmunizado en sus consecuencias. Sólo reconociendo la importancia de esa función del lenguaje es posible rechazar las consecuencias *inconmensurabilistas* inherentes a la hipostatización de la función de apertura del mundo del lenguaje (V.2.).

Una vez reconocida la importancia de la función designativa del lenguaje podremos abordar la cuestión de si el punto de vista universalista, inherente a la tesis de Habermas sobre la racionalización de las imágenes del mundo (o aperturas lingüísticas del mundo), puede encontrar una base de plausibilidad una vez corregida la hipostatización inherente a la concepción del lenguaje desarrollada en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt que llega hasta la hermenéutica, es decir, una vez consideradas tanto la función de apertura del mundo como la función designativa del lenguaje conjuntamente. Para ello nos referiremos al análisis de las condiciones formales de posibilidad del 'discurso' que Habermas ofrece en el primer capítulo de la *Teoría de la acción comunicativa,* pues allí queda remitida la posibilidad de la revisión o cuestionamiento de lo dicho por los hablantes a la adquisición de un *sistema formal de referencia* constituido en tres direcciones: tanto en relación con el mundo objetivo como con el social y con el subjetivo. Si la posibilidad de constitución de semejante sistema formal de referencia puede encontrar su anclaje en las estructuras del lenguaje mismo podría ponerse en cuestión la necesidad de apelar a la instancia concreta de las 'constituciones de sentido' históricamente dadas como base supuesta imprescindible para que los hablantes conversen sobre 'lo mismo' (V.3.).

Este *redescubrimiento* de la importancia de la *función designativa* del lenguaje que, como consecuencia del 'giro lingüístico', se ha visto desplazada del centro de la atención filosófica encierra en sí, en nuestra opinión, el único correctivo posible a la hipostatización de la función de apertura del mundo del lenguaje.

1. Paradojas en torno a la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia

Como hemos venido señalando a lo largo de este trabajo, la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia subyace no sólo al 'giro lingüístico' llevado a cabo en la tradición alemana de filosofía del lenguaje sino igualmente al 'giro lingüístico' iniciado por la tradición que se remonta a Frege de filosofía analítica del lenguaje. Este supuesto compartido por ambas tradiciones descansa en la distinción esencial en el paradigma del lenguaje entre el *significado* y la *referencia,* así como la consiguiente 'epistemologización' de esta diferencia por la que se considera dicho significado o 'modo de ser dado lo designado' como condición de posibilidad del 'acceso' al referente. La sustitución del paradigma de la 'percepción' por el de la 'comprensión' trae consigo que dicho acceso al referente se vea mediado por el 'sentido' desde el cual éste es comprendido.

En la medida en que el lenguaje es el responsable del modo en que nos aparecen los referentes y, por ello, la instancia que prejuzga como qué son considerados en cada caso encierra en sí el marco categorial de referencia (la ontología, por así decir) de todo lo que puede aparecer en ese mundo 'abierto' lingüísticamente.

Esta consideración del lenguaje como responsable de la apertura del mundo toma como modelo no la designación de un objeto mediante un nombre, como era habitual en la concepción del lenguaje como 'instrumento' propia del paradigma de la conciencia, sino la atribución de una propiedad a un objeto por la que éste es interpretado 'como algo'. Como ya vimos en la revisión de la concepción de Heidegger la asignación de un nombre a un ente es, en realidad, una atribución indirecta de aquello que dicho ente 'es'; por ello señalaba Heidegger en su artículo «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» que la designación de los entes por medio de los nombres no puede entenderse en el sentido de que «algo ya conocido de antemano sólo se le dota con un nombre, sino que **sólo mediante ese nombrar queda establecido lo que ese ente es.** Así se vuelve cognoscible como ente» (p. 41).

Esta interpretación del 'referir' como hecho posible mediante el significado lingüístico que sitúa al referente en el marco categorial, o la 'constitución de sentido', inherente a un determinado lenguaje (y, en esa medida, establece lo que el ente 'es') es una versión de la teoría tradicional de la referencia que en la tradición de filosofía analítica del lenguaje desarrollaron Frege[1] y Russell[2] (al interpretar los nombres como sinónimos

[1] Frege, G.: «Über Sinn und Bedeutung», en: *Funktion, Begriff, Bedeutung,* ed. por G. Patzig, Gotinga 1980, pp. 40-65.

[2] Russell, B.: «On Denoting», en: Mind 14 (1905), pp. 479-493; también «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description», en: Proceedings of the Aristotelian Society 11, 1910-11.

de descripciones) y que se mantiene en la revisión llevada a cabo por autores como Strawson[3], Searle[4] e incluso Wittgenstein[5] (normalmente conocida como 'cluster-theory').

Esta teoría tradicional de la referencia la encontramos también afirmada por Habermas en las escasas referencias a la dirección en que tendría que realizarse el análisis del uso cognitivo del lenguaje, concretamente la explicación de los 'actos de identificación y de predicación'. Habermas señala en sus «Christian Gauss Lectures»:

> «Sobre *la pragmática del uso cognitivo del lenguaje* me voy a limitar a hacer unas breves referencias. Con las oraciones predicativas elementales, que emitimos en los actos de habla constatativos, asociamos al menos dos presuposiciones. Suponemos la existencia del objeto del que enunciamos algo; y suponemos la verdad de la proposición, es decir, de aquello que enunciamos del objeto (..) La primera suposición está justificada si hablante y oyente están en condiciones de **identificar unívocamente el objeto designado** mediante el sujeto gramatical de la oración asertórica» pues «**la expresión referencial, sea un término singular o una descripción definida puede entenderse como una indicación acerca de cómo puede identificarse el objeto**» (VETKH, p. 96/88).

Como se pone de manifiesto en esta versión de la teoría de la referencia 'indirecta', la condición de posibilidad de que los hablantes puedan referirse a 'lo mismo' radica en que ambos comparten el significado de la expresión referencial, el cual «puede entenderse como una indicación acerca de cómo puede identificarse el objeto». El ejemplo que Habermas ofrece en «¿Qué significa pragmática universal?» resulta ilustrativo:

> «El significado de la oración cuyo contenido proposicional es 'el ser-amarillo del nuevo coche de Pedro' puede entenderlo un oyente a condición de que haya aprendido a emplear adecuadamente la oración enunciativa
> (5) El nuevo coche de Pedro es amarillo,
> (..) un empleo adecuado de la oración enunciativa (5) exige del hablante (por lo menos) los siguientes rendimientos:
> (a) la presuposición de existencia: hay un objeto y sólo un objeto tal que le conviene la denominación 'nuevo coche de Pedro',

---

[3] Strawson, P.: «On Referring», en: Mind 59 (1950); ver también *Individuals,* Londres 1959, pp. 15-38.

[4] Searle, J. R.: «Proper Names», en: Mind 67 (1958), pp. 166-173.

[5] Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen,* § 79, Werkausgabe vol. 1, Franctort 1984.

(b) la presuposición de identificabilidad: el contenido proposicional reflejado (empleado denotativamente) en la expresión 'el nuevo coche de Pedro' basta a un oyente en un determinado contexto como indicación para seleccionar el objeto y sólo el objeto al que conviene tal caracterización» (VETKH, p. 347).

Esta explicación, que refleja el análisis de Russell por el que los nombres son entendidos como sinónimos de descripciones, trae consigo una equiparación de las expresiones referenciales con atributos: es decir, lo que el hablante está afirmando al emplear una oración semejante es, como analiza Quine[6] siguiendo a Russell, que 'existe un objeto y sólo un objeto que es un coche, es nuevo, es de Pedro y es amarillo'. Por ello, el 'referente' de esa afirmación es aquello que cumpla las características de ser 'el coche nuevo de Pedro' y ser 'amarillo'. El oyente tiene que conocer el significado de las expresiones utilizadas por el hablante para poder 'identificar' el referente (es decir, hablar sobre 'lo mismo'), pues dicho significado ofrece las condiciones necesarias y suficientes para identificar unívocamente al referente. De este modo se asimila la relación de designación a la relación de atribución (es decir, se elimina el sujeto de la oración convirtiéndolo en un predicado más).

Las dificultades que esta teoría tradicional de la referencia ha acumulado a lo largo de este siglo[7] pueden resumirse en tres objeciones centrales:

— si el conjunto de descripciones que constituye el 'significado' de los términos empleados por hablante y oyente no coinciden (por diferencias en el 'saber de fondo' de ambos), éstos *no pueden referirse a 'lo mismo':* si las descripciones que para el hablante constituyen el significado de la descripción definida 'el coche nuevo de Pedro' y permiten identificar el referente (por ejemplo, el coche que conducía Pedro ayer, que es de color amarillo y tiene cinco puertas, etc.,) no coinciden con las descripciones que el oyente asocia con dicha descripción (por ejemplo, el coche que Pedro ha comprado en Francia, que es azul y tiene cuatro puertas, etc.,) no están con seguridad hablando sobre 'lo mismo', ya que la diferencia en las descripciones supuestas por ambos les llevaría a identificar un

[6] Quine, W. v. O.: «On What There Is», en: *From a Logical Point of View,* Cambridge, MA 1953, pp. 1-20, en concreto p. 13.

[7] Respecto a las distintas posiciones tanto de la teoría tradicional de la referencia de Frege y Russell como de su versión moderna de Strawson, Searle, etc., así como la crítica a éstas desde los distintos planteamientos de la 'nueva' teoría de la referencia ver la introducción escrita por U. Wolf en su selección de artículos titulada *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse,* Francfort 1985, pp. 9-42.

objeto diferente en el mundo sólo con que supongamos que Pedro tiene dos coches. Con esta suposición apuntamos a una dificultad adicional relacionada con ésta, a saber, que

— si hablante y oyente no están de acuerdo en las descripciones que convienen al referente no pueden discutir quién tiene razón pues *cada uno habla de aquello que precisamente cumple las descripciones nombradas sea lo que sea.* Si el hablante está diciendo que es amarillo aquel objeto y sólo aquel que cumple la descripción de ser 'el nuevo coche de Pedro', es decir, 'el coche que Pedro conducía ayer' pero si (simplificando el ejemplo) la descripción que el oyente asocia con la expresión 'el nuevo coche de Pedro' es 'el coche azul que Pedro compró en Francia' difícilmente podrán decidir si 'el nuevo coche de Pedro' es o no amarillo. Para poder discutir tendrían que *referirse al mismo coche, como sea que haya que describirlo, y no a aquello que cumple la descripción, sea ésto lo que sea.*

— si el hablante se equivoca en relación con las descripciones supuestas en su uso de la expresión referencial *puede estar refiriéndose a algo que desconoce por completo:* si resulta que el 'Pedro' que ayer iba conduciendo un coche no es el 'Pedro' que se ha comprado un coche nuevo, el hablante ha hecho una afirmación sobre un referente cuya existencia desconocía por completo pero que *casualmente cumple la descripción.*

El problema que trae consigo hacer la 'referencia' dependiente del 'significado' es que cualquier diferencia en las descripciones que constituyen ese significado, es decir, que permiten identificar al referente, trae como consecuencia que los hablantes no hablan, por *definición,* sobre 'lo mismo'. De ahí que tampoco sea posible que hablante y oyente corrijan sus creencias mutuamente.

Precisamente aquello que tenía que garantizarse mediante el recurso a la instancia del 'significado', la intersubjetividad de la comunicación, el que los hablantes conversen sobre 'lo mismo', se vuelve más bien un misterio inexplicable que retrotrae el problema de la 'inconmensurabilidad' o del solipsismo ya al núcleo de una comunidad de hablantes que comparte la misma apertura lingüística del mundo. Puesto que las 'anticipaciones de sentido' de hablante y oyente son fácticamente distintas no puede ser dicha instancia, precisamente, la responsable de que 'esté develado lo uno y lo mismo', como afirmaba Heidegger, sino más bien la razón de que 'entender es siempre entender de un modo diferente' como señalaba Gadamer. El 'solipsism with a we' tiene que llevar por su propia lógica a un 'solipsism with an I'.

La corrección de esta versión 'fuerte' de la teoría tradicional (tal y como es desarrollada por Frege y Russell) en la línea de la crítica de Strawson a este último, es decir, la 'cluster-theory' (según la cual no tienen que coincidir todas las descripciones asociadas con la expresión referencial sino la mayoría de ellas), no puede mejorar la situación puesto que el supuesto constitutivo de ésta teoría (que ambas versiones comparten) es la epistemologización de la referencia, es decir, que 'referir' quiere decir 'identificar' unívocamente; por ello, corregir los problemas procedentes de la imposibilidad de postular una 'identidad de significados' fácticamente dada para todos los hablantes que comparten un lenguaje común señalando que sólo hace falta una coincidencia *aproximada* sólo puede empeorar las cosas si se mantiene el *telos* de la *'identificación' unívoca.* Tal 'corrección' de la versión inicial de la teoría tradicional de la referencia pone más bien de manifiesto la imposibilidad de dar cuenta desde ese paradigma explicativo de cómo es posible que los hablantes se refieran a 'lo mismo'.

Para poder ir al origen de estas dificultades vamos a remitirnos a los intentos llevados a cabo por autores de la tradición anglosajona de poner en cuestión esa teoría tradicional de la referencia, es decir, la adecuación de esta explicación del 'referir' como dependiente del compartir el 'significado' de los términos referenciales que nos permiten 'identificar' lo designado, elaborando una versión alternativa, lo que hemos llamado una teoría de la referencia 'directa'[8]. Este teoría ya no asimila 'referir' e 'identificar' sino que intenta explicar el 'referir' como una 'designación directa' (o 'rigida' en la expresión de Kripke)[9]. El grado de elaboración de estos planteamientos (surgidos en los últimos decenios) no permite hablar en sentido estricto de una 'teoría' articulada; pero, sin duda, el rendimiento fundamental de los mismos ha sido su radical puesta en cuestión de los supuestos fundamentales de la teoría tradicional (es decir, de lo que aquí venimos llamando la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia).

Para analizar esa puesta en cuestión nos vamos a centrar en los planteamientos de K. Donnellan y H. Putnam, pues, en nuestra opinión, hacen valer las intuiciones centrales de esta nueva perspectiva sin la sobrecarga metafísica del planteamiento de Kripke.

---

[8] Véase la nota 7 de la segunda parte.

[9] Sobre los distintos paradigmas explicativos de la referencia —en los que ésta es entendida o bien como 'identificación' (Frege, Russell, Strawson, Searle), o bien como 'relación de cumplimiento' (Quine) o bien como 'designación rígida' (Kripe, Donnellan, Putnam)— ver la ordenación que ofrece E. Runggaldier en su libro *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz,* Berlín 1985.

Esta revisión no pretende ser exhaustiva (lo cual obligaría a ir más allá de los límites de este trabajo) sino exclusivamente llamar la atención sobre la necesidad de tomar en consideración la función designativa del lenguaje que a partir del 'giro lingüístico' ha sido tan descuidada como lo fuera anteriormente la función de 'apertura del mundo' del mismo. Igual de inaceptable que, a partir del 'giro lingüístico', resulta la concepción del lenguaje como 'instrumento', es decir, la reducción del funcionamiento del lenguaje en su conjunto al modelo de la designación, tiene que considerarse también la hipostatización de la función de apertura del mundo del mismo, es decir, la reducción del funcionamiento del lenguaje en su conjunto al modelo de la predicación. Dicha hipostatización es la que impide ver la interna conexión entre el lenguaje y la posibilidad de aprendizaje cognitivo, como esperamos mostrar a continuación.

2. La teoría de la referencia 'directa' de Donnellan y Putnam: la función designativa del lenguaje

Para introducir el importante cambio de perspectiva que esta 'nueva' teoría de la referencia trae consigo en relación con la teoría tradicional vamos a referirnos, en primer lugar, a una distinción introducida por K. Donnellan en la que se pone de manifiesto las limitaciones y el origen de las paradojas de la teoría 'indirecta' de la referencia; nos referimos a la distinción entre el uso 'atributivo' y el uso 'referencial' de las descripciones definidas. A la base de esta distinción está el rechazo de la interpretación de las expresiones designativas como 'atributos' que permiten —usando la expresión de Heidegger— entender 'algo como algo'; interpretación que resulta imprescindible para mantener la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia (como se pone de manifiesto en el rechazo sistemático de la interpretación de los signos lingüísticos como 'meros' nombres con los que se designa un objeto independiente de ellos). Por eso, una vez llevada a cabo esa 'distinción' propuesta por Donnellan resulta claro en qué supuesto tiene que basarse la hipostatización del lenguaje como responsable de la apertura del mundo que hemos podido analizar a lo largo de este trabajo: tal construcción funciona sólo para el caso limitado de un uso 'atributivo' de las expresiones designativas pero no puede dar cuenta de un uso 'referencial' de las mismas. Esa es la crítica que Donnellan hace al planteamiento de Russell mediante su distinción (pero que puede aplicarse a toda concepción del lenguaje que afirme la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia).

Donnellan introduce esa distinción en su artículo «Reference and Definite Descriptions»[10] indicando:

> «Voy a llamar a los dos usos de las descripciones definidas a los que aludo el **uso atributivo** y el **uso referencial.** Un hablante que usa una descripción definida **atributivamente** en una aserción afirma algo sobre quienquiera o lo que quiera que sea el así-y-asá. Un hablante que usa una descripción definida **referencialmente** en una aserción usa la descripción para permitir a su audiencia discernir de quién o de qué es de lo que está hablando y afirma algo sobre esa persona o cosa. En el primer caso la descripción definida se puede decir que ocurre **esencialmente,** pues el hablante desea afirmar algo sobre aquello que cumple esa descripción, sea lo que sea; pero en el uso referencial la descripción definida es meramente un **instrumento** para hacer un determinado trabajo —llamar la atención sobre una persona o cosa— y, en general, cualquier otro recurso elegido para hacer el mismo trabajo, otra descripción o un nombre, podría hacerlo igualmente bien. En el uso atributivo el **atributo** 'ser el así-y-asá' es lo más importante mientras que no lo es en el uso referencial.» (p. 46).

El ejemplo al que Donnellan recurre a continuación para explicar esta distinción es el diferente uso que puede hacerse de la oración «el asesino de Smith está loco». En un caso alguien observa el cadáver de Smith, destrozado de forma irreconocible, y afirma: 'el asesino de Smith está loco', pues quienquiera que sea el que ha cometido semejante atrocidad tiene que estar loco; en este caso, ser 'el asesino de Smith' es un atributo necesario de aquello a lo que el hablante se refiere. Un caso completamente distinto es, sin embargo, aquél en el que el hablante se encuentra en la sala del juicio sobre el asesinato de Smith y el inculpado de dicho asesinato se comporta de una forma absolutamente extraña, lo cual lleva al hablante a afirmar: 'el asesino de Smith está loco', es decir, el inculpado que está sentado en el banquillo de los acusados y tiene ese comportamiento tan raro.

En este segundo caso la descripción definida 'asesino de Smith' está usada referencial y no atributivamente, pues, para mostrar el extraño comportamiento del inculpado, el hablante podría haber utilizado cualquier otra descripción o el nombre de éste, o incluso haber hecho un gesto con el dedo para 'indicar a quien se refiere'.

La importancia de esta distinción se pone de manifiesto si consideramos las consecuencias que se siguen en cada caso de suponer que Smith no fue asesinado sino atropellado por un tren. En el primer ejemplo, es decir, en

[10] En: Schwartz (1977), pp. 42-65.

el caso de un uso atributivo de la descripción definida 'asesino de Smith' el hablante no se ha referido a nadie, con lo cual el acto de habla se torna imposible (tan imposible como las clásicas afirmaciones sobre 'el actual rey de Francia')[11]. Pero, en el segundo caso, el hablante puede tener éxito con su acto de habla aunque la descripción definida no sea satisfecha por el referente, siempre y cuando los otros hayan entendido a quién quería referirse el hablante con ella. La consecuencia es, pues, que éste puede ser *corregido* por cualquiera de los oyentes que ya sabe (u opina) que el inculpado no es el asesino de Smith o incluso que no hay tal asesino.

Teniendo en cuenta esta distinción resulta claro que la teoría tradicional de la referencia sólo recoge el caso del uso *atributivo* de las expresiones designativas, lo cual se refleja ya en la conversión de los nombres en atributos inherente al análisis lógico de las oraciones designativas mediante la fórmula 'existe un objeto y sólo un objeto tal que cumple la condición de ser X y ser Y'. La consecuencia evidente de este análisis es que si esto fuera lo que queremos decir cuando usamos una oración designativa nunca nos referiríamos a algo concreto en el mundo sino que nos limitaríamos a hacer afirmaciones generales sobre posibles estados del mundo, nuestra afirmación sería una actividad meramente intralingüística (precisamente esa es la ventaja de ese análisis lógico, que prescinde de la dimensión designativa del sujeto de la oración asimilándolo al predicado).

---

[11] El ejemplo sobre 'el asesino de Smith' es, sin duda, el más famoso en relación con la distinción introducida por Donnellan; sin embargo, los ejemplos que este autor ofrece, en relación con el posible éxito de la comunicación, que se refieren a mandatos (y no a meras afirmaciones), resultan quizás más claros para ilustrar este aspecto. Para mostrar las diferentes consecuencias que se siguen de ambos usos de las descripciones definidas, en relación con el posible éxito en la comunicación, Donnellan se refiere al siguiente ejemplo en su artículo «Reference and Definite Descriptions» (en: Schwartz (1977): «Considérese la orden 'tráeme el libro que está en la mesa'. Si 'el libro que está en la mesa' se usa referencialmente es posible cumplir la orden incluso aunque no haya ningún libro en la mesa. Si, por ejemplo, hay un libro *junto* a la mesa, aunque no haya ninguno *en* ella, se pude llevar ese libro y preguntar al que ha dado la orden si ese es 'el libro al que te referías'. Y puede que lo sea. Pero imagínese que se nos dice que alguien ha dejado un libro en nuestra estimadísima mesa antigua, en la que no debe ponerse nada. La orden 'tráeme el libro que está en la mesa' no puede ser obedecida en este caso a menos que haya un libro que se haya puesto en la mesa. No es posible llevar un libro que nunca ha estado en la mesa y que sea aquél al que se ha hecho referencia porque no hay ningún libro que sea el 'referido' *(meant)* en ese sentido. En el primer caso, la descripción definida era un recurso utilizado para que la otra persona pudiera elegir el libro correcto; si ésta es capaz de elegir el libro correcto, aun en el caso en que éste no satisfaga la descripción, se ha tenido **éxito** en el propósito. En el otro caso, no hay, por definición, ningún 'libro correcto' excepto uno que cumpla la descripción; el **atributo** 'ser el libro en la mesa' es *esencial.* No sólo no hay ningún libro al que se refiera la orden si no hay ningún libro en la mesa sino que **la orden misma no puede ser obedecida**» (p. 49).

Lo que el uso referencial de las expresiones designativas pone de manifiesto es en qué medida no siempre el significado de las mismas es 'constitutivo' para nuestro acceso al referente sino un 'instrumento' entre otros para referirnos a éste que, si deja de ser adecuado, puede ser puesto en cuestión y sustituido por otro. Como lo expresa Donnellan:

> «Hemos visto que cuando una descripción definida es usada referencialmente se puede decir de un hablante que ha dicho algo *sobre* algo. Y, al indicar qué es aquello de lo que éste ha dicho algo, no nos hemos de restringir a utilizar la descripción usada por él o sinónimos de la misma; podemos referirnos a ello usando cualquier descripción, nombre, etc. que pueda hacer ese trabajo. Ahora bien, de esto parece resultar **un sentido en el que tenemos que ver con la cosa misma y no con la cosa bajo una cierta descripción** cuando reproducimos el acto lingüístico de un hablante usando una descripción definida referencialmente.» (p. 64-65).

La importancia de este sentido genuino de 'referir', en el que aquello que queremos designar no es 'lo que cumpla nuestra descripción sea lo que sea' sino aquello de lo que suponemos su existencia 'sea como sea como haya que describirlo correctamente', es que permite que hablante y oyente conversen sobre 'lo mismo' aunque no estén de acuerdo en la forma más adecuada de llevar a cabo dicha descripción o aunque haya desniveles entre el grado de saber de hablante y oyente etc., o aunque todavía no se conozca suficientemente lo que el referente 'es'.

Este referirse 'a la cosa misma' y no a la cosa 'en tanto que cumple una determinada descripción' no implica postular un acceso inmediato a la 'cosa en sí'; efectivamente, sin el uso de signos lingüísticos, de nombres o de descripciones definidas, etc., no es posible referencia alguna pero eso no quiere decir que el significado inherente a las expresiones que utilizamos (que sin duda implican una atribución indirecta de propiedades al referente) tenga que ser 'constitutivo' de aquello a que queremos referirnos mediante ellas (como es sugerido en la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo).

Las importantes consecuencias de este genuino sentido de 'referir' se muestran con toda claridad si transferimos este análisis, aparentemente trivial, del uso cotidiano de expresiones designativas al caso concreto de la formación de conceptos en las teorías científicas. Para ello vamos a referirnos al análisis que Putnam ofrece del funcionamiento de dichos conceptos, el cual constituye el núcleo de su articulación de una nueva perspectiva desde la que explicar la referencia[12].

---

[12] Una buena perspectiva sobre el desarrollo del planteamiento de Putnam en torno a la temática de la teoría de la referencia puede encontrarse en el libro de W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* vol. 2, Stuttgart [8]1987.

El remitirnos al análisis de la introducción y utilización de conceptos en las teorías científicas tiene dos razones fundamentales: por una parte, nos permitirá discutir las consecuencias inconmensurabilistas de la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo que se han ido poniendo de manifiesto en la revisión de las posiciones de los distintos autores que hemos considerado en este trabajo, pero que no hemos analizado hasta el momento. Por otra parte, tiene también la ventaja de que precisamente constituye el caso paradigmático en el que la tesis de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' parece encontrar su mayor grado de plausibilidad y poder ser defendida con perspectivas de éxito. Puesto que los conceptos científicos son introducidos normalmente, a diferencia de los conceptos del habla cotidiana, mediante definiciones más o menos precisas, resulta claro que esas definiciones, que constituyen el 'significado' de los términos, son las que nos permite acceder al referente en cuanto tal, pues ofrecen condiciones necesarias y suficientes para identificar a éste; en esa medida, aquello que designan dichos conceptos es necesariamente lo que cumple la definición con que se han introducido los mismos. Al menos en el caso de los conceptos pertenecientes a teorías científicas parece claro que su 'significado' es 'constitutivo' de aquello a lo que éstos se refieren.

Precisamente esta suposición es la que viene a poner en cuestión Putnam con sus reflexiones sobre la referencia.

El núcleo de la crítica de Putnam a la teoría tradicional de la referencia lo constituye su análisis del funcionamiento de un tipo de palabras muy específico, a saber, lo que el llama «natural kinds terms», es decir, términos tales como 'limón', 'tigre', 'agua', 'oro' etc. así como conceptos teóricos relevantes en contextos inductivos de las ciencias naturales como pueden ser 'electrón', 'átomo', 'momento', 'múltiple esclerosis' etc. Lo específico de dichos términos consiste, en opinión de Putnam, en que no son 'definibles', es decir, no es posible dar un conjunto de descripciones sobre los mismos que constituyan las condiciones necesarias y suficientes para la identificación de los miembros de la clase designada por ellos. El 'significado' de dichos términos, por más que se precise y amplíe el número de descripciones disponible, no permite identificar unívocamente aquello que es designado con los mismos; pues todas las clases naturales tienen miembros anormales que no cumplen la descripción prototípica o 'paradigmática' y, sin embargo, nadie cuestionaría su pertenencia a dicha clase: un limón verde sigue siendo un limón, un tigre con tres patas sigue siendo un tigre, etc.

Ahora bien, en el caso de conceptos teóricos parece evidente que no puede afirmarse lo mismo, pues éstos suelen introducirse precisamente con la ayuda de definiciones que pueden llegar a ser tan exactas como en el

caso en que equivalen a una fórmula matemática, por ejemplo: «momento es masa por velocidad» en la física newtoniana. Si tenemos en cuenta un caso como éste parece evidente que la expresión referencial 'momento' es utilizada 'atributivamente', es decir, para designar aquello que precisamente equivale a la masa por la velocidad, sea lo que sea. Sin embargo, esto es exactamente lo que viene a negar Putnam. En su artículo «Is Semantics Possible?» (en: Putnam (1975)) llega incluso a afirmar que: «los términos teóricos en la ciencia no tienen definiciones analíticas por razones familiares a cualquier lector de ciencia reciente.» (p. 146).

Con esta afirmación Putnam no pretende poner en cuestión el hecho evidente de que muchos términos teóricos son *introducidos* en la discusión científica en el contexto de una teoría que los define precisamente (incluso mediante una equivalencia matemática), lo que Putnam está poniendo en cuestión es que el sentido de dicha introducción sea *definir* las condiciones necesarias y suficientes que tiene que cumplir aquello que tenga que caer bajo la clasificación de dicho concepto. Putnam señala en su artículo «The Meaning of 'Meaning'» (en: Putnam (1975)):

> «Está fuera de discusión que los científicos **usan los términos** como si los criterios asociados no fueran ***condiciones necesarias y suficientes*** sino más bien caracterizaciones *aproximadamente* correctas sobre un mundo de **entidades independientes de la teoría**» (p. 237).

Con esta distinción no se está refiriendo Putnam a la exactitud o grado de 'aproximación' que fácticamente tienen los términos cuando son introducidos en las teorías sino que apela a una distinción en el *uso* que de ellos hacen los científicos (del mismo modo en que Donnellan distinguía entre el *uso* referencial y el atributivo); se trata de analizar, desde un punto de vista *pragmático,* qué es lo que se pretende 'hacer' cuando se utilizan dichos conceptos en la discusión científica. Sin duda, el sentido de introducir dichos conceptos es designar entidades de las que se supone una existencia independiente de la teoría (y en el mundo real). Sobre esto señala Putnam más adelante:

> «Podemos dar una 'definición operativa' o un grupo *(cluster)* de propiedades o lo que sea, pero la intención nunca es 'hacer al nombre ***sinónimo*** de la descripción'. Más bien '**usamos** el nombre *rígidamente'* para **referirnos** a cualquier cosa que comparta la *naturaleza* que poseen normalmente las cosas que satisfacen la descripción.» (p. 238).

Para juzgar en qué medida es plausible esta suposición de Putnam de que los conceptos teóricos de la ciencia se usan 'referencialemente' (o 'rigidamente') y no 'atributivamente' hemos de tener en cuenta las implicaciones que cada uno de los supuestos trae consigo.

Suponer que el uso de los conceptos teóricos (o, en general, de toda expresión designativa) es exclusivamente 'atributivo' trae consigo, como hemos visto, que no es posible corregir el saber implícito en la atribución que las definiciones de esos términos implican en relación con los referentes de dichos términos. Si efectivamente con 'momento' quiero decir 'masa por velocidad' no sería posible, por definición, 'descubrir' que momento no equivale a 'masa por velocidad'. Las teorías establecerían convencionalmente mediante dichas definiciones la ontología inherente a las mismas (por así decir, 'abrirían' el mundo relacionado con dicha teoría) y, a partir de ahí, deducirían las consecuencias que se siguen para todo aquello que ha sido definido previamente de ese modo. Pero obviamente esta interpretación de las teorías científicas como descansando en verdades por definición (o estipulación) asimila dichas teorías tanto al paradigma matemático que no se entiende por qué tendrían que estar interesados los científicos en derivar las consecuencias teóricas que cumplirían aquellas entidades que satisfacieran la definición, *con entera independencia de si dichas entidades existen en el mundo real o no.*

La incorregibilidad del paradigma matemático, inherente al uso 'atributivo' de las expresiones designativas, tiene precisamente la consecuencia contraintuitiva de que dichas teorías no podrían autocorregirse en función de aquello que de hecho ocurre en el mundo al que éstas intentan referirse mediante tales conceptos. El uso 'atributivo' de los conceptos teóricos es incompatible con el mecanismo esencial que diferencia las ciencias naturales de la matemática: la inducción. Ésta requiere, precisamente, que los descubrimientos posteriores a que el desarrollo de una teoría pueda conducir permitan llevar a cabo revisiones de los postulados iniciales.

Esta es la razón de por qué el uso 'referencial' de los conceptos teóricos es constitutivo de la praxis científica. Aunque dichos conceptos *genéticamente* (es decir, en su introducción) incluyan definiciones, es decir, atribuciones respecto a aquellas entidades que caen bajo el alcance de los mismos, ésto no significa que dichas atribuciones se conviertan en 'constitutivas', en sentido *normativo,* de aquello a lo que dichos conceptos se refieren. El sentido de la introducción de un concepto en una teoría mediante una expresión designativa es básicamente el de *postular la existencia* de un referente del que normalmente no se conoce completamente su constitución y, por ello, no puede darse una condición necesaria y suficiente para su identificación. Con dicha expresión se está haciendo referencia a una entidad de la que se supone (contrafácticamente) su *independencia de la teoría* con la que intenta ser descrita, de tal forma que dicha teoría no se convierte en 'verdadera por definición' sino que puede ser revisada a la luz de otras hipótesis u otras teorías que pretenden referirse a 'lo mismo' pero expliclarlo mejor. A la luz de la praxis

científica no resulta plausible que los conceptos científicos, más allá de postular la existencia de entidades y explicar su comportamiento, pretendieran postular (o 'estipular') su 'esencia' (lo que los entes 'son', como interpreta Heidegger[13]) con entera independencia de si dicho postulado es sostenible frente a otras teorías o se ve mejorado con la evolución de la propia teoría.

Para que pueda haber 'términos transteóricos', es decir, términos que tienen la *misma referencia en distintas teorías,* hay que deslindar las atribuciones implícitas en la introducción de conceptos en las teorías de la función básicamente referencial de los mismos. Pues, si dichas atribuciones se consideran 'constitutivas' de aquello a lo que los términos se refieren, sea lo que sea, no sería posible la mejora interna de dichas teorías sino exclusivamente la ruptura con ellas y la construcción de otras radicalmente inconmensurables con éstas.

Las problemáticas consecuencias que se siguen de mantener el punto de vista de la teoría tradicional, es decir, que el 'significado' de los términos es 'constitutivo' de aquello a lo que éstos se refieren, las apunta Putnam con un ejemplo de la historia de la ciencia en su artículo «Explanation and Reference» (en: Putnam (1975)):

> «Bohr asumió en 1911 que hay (en todo intervalo de tiempo) números p y q tales que la posición (unidimensional) de la partícula es q y el momento (unidimensional) es p; si esto era parte del significado de 'partícula' para Bohr y, además, 'parte del significado' quiere decir 'condición necesaria para la pertenencia a la extensión del término', entonces los electrones *no* son partículas 'en el sentido de Bohr'. (Y no son 'electrones' en el sentido bohriano de 'electrón', etc.) **Ninguno de los términos en la teoría de Bohr de 1911 referían!** Se sigue de este planteamiento que no podemos decir que la teoría actual del electrón sea una teoría mejor de las mismas partículas a las que se refería Bohr.» (p. 197).

En esta consecuencia de la teoría tradicional de la referencia puede verse la importancia que la función designativa del lenguaje tiene en los procesos cognitivos o, lo que es lo mismo, el rol fundamental que en dichos procesos cumplen las expresiones designativas usadas referencialmente. Si se consideran tales expresiones, como 'electrón' en el ejemplo de Putnam, en su función referencial, es decir, en su pretensión de designar entidades existentes con independencia de la teoría, cuya caracterización

---

[13] En relación con este tipo de interpretación inconmensurabilista de la evolución de las teorías científicas defendida por Heidegger ver sus lecciones del semestre de invierno de 1935/36 publicadas bajo el título *Die Frage nach dem Ding,* Tubinga [3]1987.

puede ser más o menos acertada, se llega a la conclusión contraria en relación con dicho ejemplo, pues, como señala Putnam a continuación, según esta interpretación del funcionamiento del término 'electrón':

> «Bohr se habría estado refiriendo a los electrones cuando usaba la palabra 'electrón' al margen del hecho de que algunas de sus creencias sobre electrones fuera erróneas y ***nosotros*** nos estamos refiriendo a esas mismas partículas al margen del hecho de que algunas de nuestras creencias —incluso creencias incluídas en nuestra 'definición' científica del término 'electrón'— puedan mostrarse muy probablemente como igualmente erróneas.» (p. 197).

Es esta peculiaridad de las expresiones designativas, es decir, el que permiten designar 'directamente' aquello a lo que se le supone una existencia independiente, la que permite la existencia de 'términos transteóricos'. Esto es precisamente lo que no puede ser explicado por la teoría tradicional de la referencia debido a su equiparación del funcionamiento de dichas expresiones con el de los atributos utilizados en la predicación. La asimilación de la relación de designación propia del sujeto de la oración a la relación de atribución propia del predicado de la misma es la que está en el origen de este desconocimiento del verdadero funcionamiento de las expresiones designativas; pues, efectivamente, con el predicado de la oración no se pretende designar una entidad sino atribuirle una propiedad a ésta; en esa medida, dicha atribución es necesariamente 'constitutiva' del uso de un término semejante, lo cual, sin embargo, no es necesariamente el caso en el uso de un nombre o de una expresión designativa utilizada referencialmente.

Una confirmación indirecta de esta interpretación del uso de los conceptos teóricos de la ciencia puede encontrarse en otro ejemplo de la historia de la ciencia con el que Putnam intenta poner en claro por qué el rol fundamental de tales conceptos es el de designar y no el de atribuir algo a lo designado (dicho en términos de Heidegger hacer 'aparecer algo como algo'). Putnam señala en su libro *Representation and Reality:*

> «Incluso si un término es **introducido** originalmente en la ciencia mediante una definición explícitamente formulada, la verdad resultante no mantiene para siempre un status **privilegiado,** como tendría que ser el caso si el término fuera simplemente un sinónimo del *definiens.* Un ejemplo de la historia de la física puede ayudar a aclarar este importante punto. En la física newtoniana el término *momento* fue definido como 'masa por velocidad' (..). Pero con la aceptación de la teoría especial de la relatividad de Einstein apareció una dificultad. Einstein no desafió la idea de que los objetos tienen un momento (..) pero mostró que el principio de relatividad especial sería violado si el momento fuera

exactamente igual a la masa por la velocidad. (..) ¿Qué hacer? Einstein estudió el caso de las 'bolas de billar' (..) ¿Puede haber una cantidad con las propiedades siguientes, a saber: que (1) se conserve en colisiones elásticas, (2) se acerque cada vez más a 'la masa por la velocidad' cuando la velocidad se hace pequeña y (3) su dirección sea la dirección de movimiento de la partícula? Einstein mostró que existe tal cantidad y llegó a la conclusión (igual que todos los demás) de que esa cantidad ***es lo que el momento realmente es.*** El enunciado según el cual el momento es exactamente igual a la masa por la velocidad fue revisado. *Y este es el enunciado que originalmente era una 'definición'!* Y fue **razonable** revisar dicho enunciado; pues ¿por qué no tendría que tener el enunciado, según el cual el momento se conserva, al menos tanto derecho a ser mantenido como el enunciado 'el momento es la masa por la velocidad' cuando se descubre un conflicto? (...) Como lo expresa Quine, *la verdad por estipulación no es un rasgo permanente de las oraciones.* Cuando los enunciados de nuestra red de creencias tienen que ser modificados tenemos que hacer 'ajustes' (*trade-offs*); y cuál es el mejor ajuste, en un contexto dado, no puede determinarse consultando las 'definiciones' tradicionales de los términos.» (pp. 9-10).

Lo que con este ejemplo se pone de manifiesto es que, indudablemente, si los conceptos teóricos de la ciencia no fueran usados 'referencialmente', es decir, si las atribuciones asociadas con ellos en una teoría no fueran entendidas como hipótesis a constatar sobre entidades independientes de la teoría sino como 'definiciones' estipuladas sobre entidades intrateóricas, sería imposible una revisión semejante, precisamente porque el mero hecho de la diferencia entre teorías obligaría a concluir que dichas teorías no se refieren a 'lo mismo' (por definición). La inconmensurabilidad de las teorías (o paradigmas) es una consecuencia necesaria de interpretar el uso de los conceptos teóricos como 'atributivo'.

El hecho de que tales revisiones, como la señalada por Putnam, sean una práctica normal en la evolución de la ciencia así como que a través de las teorías se conserven *los mismos conceptos* (es decir, el fenómeno de la 'retrorreferencia'), es un claro indicio de la falsedad de la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia.

Efectivamente, la inclusión de un sistema de conceptos en el marco de una teoría hace que éstos cumplan una función de apertura del mundo, es decir, fijen el marco categorial de referencia de aquello que dicha teoría abarca. Pero una función esencial del uso de los mismos es precisamente la de remitir a entidades de las que se supone una existencia extrateórica y que han de ser designadas 'directamente' (o 'rígidamente') por dichos conceptos. La suposición contrafáctica de la 'designación rígida' no implica negar que, *de facto,* con dichos conceptos se estan atribuyendo indirectamente determinadas propiedades a las entidades por ellos designadas;

lo único implicado en dicha suposición o, lo que es lo mismo, en el aprendizaje del uso referencial de las expresiones designativas, es que dicha atribución indirecta (procedente del 'significado' de los términos) no puede entenderse como *constitutiva* de aquello a lo que dichos términos se refieren, sino como una caracterización más o menos correcta que, si entra en conflicto con otras caracterizaciones o con la praxis intramundana, puede ser revisada. Dicha presuposición no ha de entenderse, por ello, como una pretensión de alcanzar la 'cosa en sí' de un modo inmediato, o salirse del ámbito del lenguaje, sino que es simplemente el negativo de la intuición *falibilista* constitutiva de los procesos cognitivos de aprendizaje: nuestro 'saber', para ser tal, tiene que poder ser corregido.

Sólo porque el funcionamiento del lenguaje se asienta no sólo en la predicación sino igualmente en la designación, es decir, porque dispone de expresiones referenciales que permiten un funcionamiento semejante, es posible que nos refiramos a aquello cuya 'esencia' (caso de tenerla) no conocemos exactamente o de lo cual podría mostrarse, en el futuro, que nuestras suposiciones son falsas. Siempre que el aprendizaje, la posibilidad de revisión, es inherente a una determinada praxis —es decir, en contextos inductivos y no deductivos (como el de la matemática o el de la jurisprudencia, por ejemplo)[14]—, las expresiones designativas se usan referencialmente. Pues, a la base del uso referencial de las expresiones designativas se encuentra la suposición de algo que ha de ser 'descubierto' y no 'legislado', es decir, algo en relación con lo cual nuestro saber tiene que poder autocorregirse[15].

---

[14] Esta diferencia se pone de manifiesto en el hecho de que los términos relativos al mundo social como, por ejemplo, los que regulan relaciones de parentesco ('padre', 'hijo', etc.) o interacciones ('asesinato', 'robo', etc.) sean perfectamente definibles y, en esa medida, su uso sea fundamentalmente 'atributivo'. Otro ámbito propio para el uso atributivo de las expresiones designativas o, lo que es lo mismo, en el que puede sostenerse la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia, es el de la matemática. Sobre esto señala Putnam en su artículo «Models and Reality» (en: Putnam (1983)): «Los 'objetos' en la matemática constructiva están *dados a través de descripciones.* Esas descripciones no tienen que unirse misteriosamente a los objetos por medio de algún proceso no natural (o por algún tipo de pegamento metafísico). Más bien la posibilidad de *probar* que una cierta construcción (el 'sentido', por así decir, de la descripción del modelo) tiene ciertas propiedades constructivas es lo que se afirma y ***todo*** lo que se afirma al decir que el modelo 'existe'. En resumen, ***la referencia viene dada a través del sentido y el sentido viene dado a través de procedimientos de verificación y no a través de condiciones de verdad.*** La 'brecha' entre nuestra teoría y los 'objetos' simplemente desaparece —o, mejor dicho, nunca aparece en primer lugar» (p. 21).

[15] Este aspecto central de la función designativa del lenguaje lo encontramos subrayado por Føllesdal en su artículo «Essentialism and Reference» cuando señala que «los nombres son introducidos normalmente para los tres propósitos siguientes:

Desde esta perspectiva se pone de manifiesto el *potencial de racionalidad inherente a la función designativa del lenguaje.* Como ya pudimos ver en el capítulo sobre la hermenéutica de Gadamer, éste reconocía precisamente el esfuerzo reflexivo inherente a la evolución por la que la palabra pasaba a convertirse en 'signo', es decir, en un puro 'designador' unívoco e independiente de lo designado por ella (o, dicho en nuestros términos, la evolución por la que se hace patente la posibilidad de un uso referencial de la palabra). A pesar del rechazo con que Gadamer consideraba dicha evolución, la diferencia enre su reconstrucción y la de Humboldt es importante a la hora de valorar la importancia de la función designativa del lenguaje.

Humboldt consideraba una concepción del lenguaje 'connatural' al hombre aquella en la que éste era visto como un mero 'instrumento' para la designación de objetos existentes con independencia de él. Sin embargo, Gadamer apunta acertadamente cómo precisamente la desdiferenciación entre 'palabra' y 'cosa' es, en realidad, la relación inicial con el lenguaje (tanto desde un punto de vista filogenético como ontogenético). Una característica esencial de las comprensiones míticas del mundo es precisamente esa desdiferenciación entre lenguaje y realidad, entre el 'signo' y lo 'designado' que trae consigo la falta de distancia con respecto al propio lenguaje y, en consecuencia, la falta de distanciación reflexiva respecto al carácter simbólicamente mediado de la relación con el mundo. A esta circunstancia se debe que, tal y como lo expresa Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa:*

> «la imagen del mundo constituída lingüísticamente pueda ser identificada hasta tal punto con el orden mismo del mundo que no pueda ser reconocida como tal en su calidad de interpretación del mundo, es decir, de una interpretación sujeta a errores y susceptible de crítica.» (TKH,1, pp. 81-82/79).

El negativo de esta situación era, precisamente, la 'reflexión' iniciada con 'la Ilustración griega' en la que se explicitaban las diferencias entre el signo, lo designado y el concepto. Concretamente esa diferenciación es la que está a la base de la distinción entre la interpretación del mundo y el mundo supuesto como independiente de dicha interpretación. La suposición

---

(i) Cuando estamos interesados en *posteriores aspectos* del objeto más allá de los mencionados en la descripción que se usó para llamar nuestra atención sobre dicho objeto.

(ii) Cuando queremos seguir al objeto a través de sus *cambios.*

(iii) Cuando somos conscientes de que algunas de nuestras creencias concernientes al objeto son *falsas* y queremos corregirlas» (p. 108).

de un mundo único, idéntico para todos, que permite revisar las distintas interpretaciones posibles sobre el mismo, sólo puede formarse merced a la función designativa del lenguaje (o, lo que es lo mismo, al aprendizaje del uso referencial de las expresiones designativas) que nos permite diferenciar a éste de la realidad a la que, sin duda, sólo mediante él podemos referirnos.

A continuación vamos a revisar la comparación que Habermas ofrece de las carácteristicas de la concepción mítica y la concepción moderna del mundo que parecen apoyar esta hipótesis. Con dicha revisión vamos a intentar dos cosas: por una parte, mostrar cómo dicho análisis —que permite a Habermas establecer las condiciones de posibilidad de una racionalización de las imágenes del mundo— puede entenderse como una confirmación indirecta de la perspectiva que hemos intentado hacer plausible en este capítulo mediante la escueta revisión de los supuestos centrales de la teoría de la referencia 'directa'. Y con ello, por otra parte, mostrar el lugar teórico desde el cual, en el propio marco del planteamiento de Habermas, podría romperse con la concepción del lenguaje que hipostatiza la función de apertura del mundo del mismo (en menoscabo de su función designativa). Este análisis de Habermas brinda precisamente la base para cuestionar desde otra perspectiva la premisa de la preeminencia del significado sobre la referencia que Habermas con su conceptualización del 'mundo de la vida' como 'constitutivo' de los procesos de entendimiento (o, lo que es lo mismo, con su afirmación del status irrevisable del 'saber de fondo') concede a la hermenéutica no sabiendo después cómo frenar sus consecuencias.

3. La condición de posibilidad del 'discurso': la función designativa del lenguaje y la formación del concepto reflexivo de mundo

Habermas analiza las condiciones de posibilidad del 'discurso' en el primer capítulo de la *Teoría de la acción comunicativa* recurriendo a una estrategia distinta a la utilizada en el análisis pragmático-formal de las presuposiciones de la 'acción comunicativa' que encontrábamos en su artículo «¿Qué significa pragmática universal?». La introducción implícita del concepto de 'discurso' la encontramos en el marco de una comparación entre características de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo, como resultado de la cual Habermas afirma:

> «Las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en **conceptos formales de mundo.** Presuponen un mundo idéntico para *todos* los observadores *posibles* o un mundo

intersubjetivamente compartido por *todos los miembros* de un grupo, y ello **en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos**» (TKH, 1, p. 82/79).

Para obtener esta condición de posibilidad del discurso Habermas analiza aquellos aspectos de la comprensión mítica del mundo que, desde un punto de vista moderno, son vistos como resultantes de estructuras de racionalidad deficientes, pues de dicha contrastación «[cabe] esperar que en el espejo del pensamiento mítico resulten visibles los presupuestos hasta ahora no tematizados de la mentalidad moderna» (TKH, 1, pp. 73-74/71).

El contexto de esta comparación de la comprensión mítica del mundo y la moderna lo constituye el intento de Habermas de «analizar las condiciones que tienen que cumplir las **estructuras de las imágenes del mundo** en su función de orientar la acción para que a aquellos que comparten ese mundo de la vida les sea posible configurar **racionalmente** sus vidas» (TKH, 1, pp. 73/70-71). El sentido último de este análisis es la defensa de la posición universalista inherente a la teoría de la acción comunicativa. Habermas señala al respecto: «La posición universalista obliga a aceptar, a lo menos *in nuce,* la hipótesis evolutiva de que la racionalización de las imágenes del mundo se cumple a través de procesos de aprendizaje. (...) Si se quieren entender los tránsitos históricos entre las diversas configuraciones de los sistemas de interpretación como procesos de aprendizaje, es menester satisfacer la exigencia de un análisis formal de nexos de sentido que permita entender la sucesión empírica de imágenes del mundo como una secuencia de pasos de aprendizaje, reconstruible desde dentro desde la perspectiva del participante, como si éste mismo la hubiera recorrido, y abierta a la comparación intersubjetiva.» (TKH, 1, p. 103/100).

Sobre el trasfondo de esta hipótesis, Habermas retrotrae la suposición que guía la comparación entre la imagen mítica y la moderna del mundo, a saber, que «las imágenes míticas del mundo están lejos de permitir orientaciones racionales de acción en el sentido en que nosotros entendemos el término 'racional'» (TKH, 1, p. 73/71), al hecho de que «en un mundo interpretado míticamente no podemos establecer con suficiente precisión determinadas **distinciones** que son fundamentales para nuestra comprensión del mundo» (TKH, 1, p. 79/76-77). Las distinciones que no pueden establecerse en una comprensión mítica del mundo a las que Habermas se refiere a continuación son las siguientes:

— la diferenciación entre *cultura y naturaleza.* En la comprensión mítica del mundo tiene lugar una peculiar confusión entre cultura

y naturaleza, es decir, una «mezcla de dos ámbitos objetuales, de los ámbitos que representan la naturaleza física y el entorno sociocultural. El mito no permite una clara distinción categorial entre cosas y personas, entre objetos que pueden manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y acción, a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. De ahí que sea del todo consecuente que las prácticas mágicas ignoren la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa (..) La **impericia** que es causa del fracaso técnico o terapéutico de una acción realizada para conseguir un determinado fin cae bajo la misma categoría que la **culpa** debida al error normativo-moral que representa una interacción que viola las ordenaciones sociales vigentes» (TKH, 1, pp. 79-80/77).

Para analizar cómo tiene lugar la diferenciación objetual que aquí se echa en falta, es decir, el proceso resultante de la 'desmitologización de la imagen del mundo' que lleva a una «desocialización de la naturaleza y una 'desnaturalización' de la sociedad» (ibid.), Habermas propone retrotraer dicha diferenciación objetual a la diferenciación de «*actitudes básicas* frente a *mundos*» (ibid.). Éstas son explicadas por Habermas en los siguientes términos:

> «Consideradas como ámbitos objetuales, la naturaleza y la cultura pertenecen al mundo de los hechos, sobre los que son posibles enunciados verdaderos. Pero en cuanto hemos de señalar explícitamente en qué se diferencian las cosas de las personas, las causas de los motivos, y los sucesos de las acciones, etc., tenemos que remontarnos por detrás de la diferenciación de ámbitos objetuales y pasar a una diferenciación entre una **actitud básica frente al mundo objetivo de lo que es el caso,** y una **actitud básica frente al mundo social de aquello que cabe esperar legítimamente,** de aquello que es obligatorio o que constituye un deber» (TKH, 1, p. 80/77-78).

Pero lo que subyace a esta desdiferenciación de ámbitos objetuales (y, por ello, lo que impide el desarrollo de esas actitudes básicas diferenciadas) entre naturaleza y cultura es la carencia de una distinción más fundamental, a saber,

— la diferenciación entre *lenguaje y mundo.* Es decir, la distinción «entre el medio de comunicación 'lenguaje' y aquello ***sobre lo cual*** puede llegarse a un entendimiento en una comunicación lingüística» (TKH, 1, p. 81/78). Sobre esto señala Habermas:

> «En el tipo de visión totalizante que caracteriza a las imágenes míticas del mundo resulta difícil establecer con precisión suficiente las

distinciones semióticas a que nosotros estamos habituados entre el **sustrato sígnico** de una expresión lingüística, su **contenido semántico** y el **referente** con el que el hablante se relaciona en cada sazón por medio de esa expresión. Las relaciones mágicas entre el **nombre** y los **objetos designados,** la relación concretista entre el significado de las expresiones y los contenidos y estados de cosas representados por ellas, confirman la confusión sistemática entre *nexos internos de sentido* y *nexos objetivos externos.* Relaciones internas son la que se dan entre expresiones simbólicas y externas las que se dan entre las entidades que figuran en el mundo. (...) Es evidente que todavía no existe un concepto preciso para la validez no empírica que atribuímos a las manifestaciones simbólicas; validez se confunde con eficacia empírica. (...) en el pensamiento mítico las diversas pretensiones de validez, que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, todavía no están diferenciadas en absoluto» (TKH, 1, p. 81/78-79).

La consecuencia de esta confusión entre lenguaje y mundo, entre el 'signo' y lo designado es, por ello, como ya señalamos antes, «que la imagen del mundo constituida lingüísticamente puede ser identificada hasta tal punto con el orden mismo del mundo que no puede ser reconocida como tal en su calidad de interpretación del mundo, es decir, de una interpretación sujeta a errores y susceptible de crítica» (ibid.).

Por contraste con esta caracterización de las desdiferenciaciones propias de la comprensión mítica del mundo puede establecer Habermas a continuación las «presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad» que subyacen a los procesos de entendimiento regulados por pretensiones de validez propios de una comprensión moderna del mundo que ya señalamos al principio de este apartado: «Las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en conceptos formales de mundo. Presuponen un mundo idéntico para todos los observadores posibles o un mundo intersubjetivamente compartido por todos los miembros de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos» (TKH, 1, p. 82/79).

Lo que aquí nos importa señalar es, precisamente, la condición que Habermas señala a continuación como imprescindible para la constitución de tales conceptos formales de mundo:

> «Los actores que plantean pretensiones de validez tienen que renunciar a **prejuzgar,** en lo que a **contenido** se refiere, la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre lo que la comunicación versa. Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los **contenidos** de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar **desgajados del orden mismo que se supone al mundo**» (TKH, 1, p. 82/79-80).

Por ello se refiere Habermas más adelante, después de revisar esta misma suposición en el caso de la ontogénesis (apoyándose en el planteamiento de Piaget), a la necesidad de constitución de un *concepto reflexivo de mundo* que permita el «acceso al mundo a través del medio que representan esfuerzos comunes de interpretación en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación» (TKH, 1, p. 106/103).

Si situamos las conclusiones a que llegábamos en el apartado anterior, en relación con la función designativa del lenguaje, en el contexto de este análisis de Habermas, parece confirmarse nuestra suposición sobre el potencial de racionalidad inherente a dicha función: el aprendizaje de la distinción entre el 'signo' y lo designado o, lo que es lo mismo, del uso referencial de las expresiones designativas es esencial para la configuración de un concepto reflexivo de mundo, es decir, de un mundo idéntico compartido intersubjetivamente por todos los participantes en la comunicación «de forma **abstracta,** es decir, **desligada de todos los contenidos concretos**» (TKH, 1, p. 82/79). Es esta presuposición contrafáctica, como hemos visto, la que permite a los hablantes «renunciar a **prejuzgar,** en lo que a **contenido** se refiere, la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre lo que la comunicación versa» y por ello, la que permite que «los **contenidos** de la imagen lingüística del mundo [queden] **desgajados del orden mismo que se supone al mundo**» (TKH, 1, p. 82/79-80).

Como vemos, el aprendizaje de dicha distinción mediante el dominio del uso referencial de las expresiones designativas no implica poner en cuestión la función de apertura del mundo del lenguaje o, lo que es lo mismo, el carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con dicho mundo. Nuestro acceso al mundo (o a los referentes) está siempre *fácticamente prejuzgado* por la elección de los medios lingüísticos con que nos referimos a él. Pero, en la medida en que hemos aprendido a utilizar referencialmente dichos medios lingüísticos, merced a la función designativa del lenguaje, podemos distinguir *contrafácticamente* entre el mundo supuesto como independiente de éstos y las atribuciones implícitas (o el 'saber de fondo') subyacentes a dichos medios lingüísticos. Tal distinción permite, a su vez, a los hablantes suponer que se refieren a 'lo mismo' aún cuando sus interpretaciones al respecto varían[16]. Esto es puesto de manifiesto por Habermas cuando señala:

---

[16] Si se tiene en cuenta este resultado de la teoría de la referencia 'directa' queda claro que no es necesario recurrir a un 'saber de fondo' concreto y compartido que haya de ser considerado 'constitutivo' de los procesos de entendimiento *en el sentido de la hermenéutica,* es decir, en tanto que base determinante de aquello a lo que los hablantes se refieren y,

«Los conceptos formales de mundo tienen precisamente la función de impedir que el acervo de lo común se evapore en [el] libre movimiento del recíproco reflejo de subjetividades; permiten adoptar en común la perspectiva de un tercero o de un no implicado. Todo acto de entendimiento puede entenderse como parte de un proceso cooperativo de interpretación que tiene como finalidad la obtención de definiciones de la situación que puedan ser intersubjetivamente reconocidas. En ese proceso los conceptos de los tres mundos actúan como un sistema de coordenadas que todos **suponen** en común, en el cual los contextos de la situación pueden ser ordenados de suerte que se alcance un acuerdo acerca de qué es lo que los implicados pueden tratar en cada caso como un hecho o como una norma válida o como una vivencia subjetiva» (TKH, 1, pp. 106-107/103-104).

Precisamente, esta confirmación indirecta de la importancia de la función designativa del lenguaje (así como de la naturaleza contrafáctica y formal del 'acuerdo sustentador' que permite la praxis del entendimiento en la comunicación) es la que permite reconocer el origen de la hipostatización de la función de apertura del mundo del lenguaje en la concepción del mismo que hemos revisado a lo largo de este trabajo: la tesis de 'la preeminencia del significado sobre la referencia', que subyace a esa concepción, no es entendida en términos meramente fácticos, es decir, como el mero *hecho* de que nuestra relación con el mundo siempre está simbólicamente mediada, sino que es *normativizada* en el sentido de que aquello que es 'abierto' por ese lenguaje *tiene que ser necesariamente identificado con 'el orden mismo que se supone al mundo'*.

Hacer al lenguaje responsable de la apertura del mundo *en este sentido* implica, como hemos podido ver a lo largo de este capítulo, poner en cuestión una distinción inherente al lenguaje en su uso designativo y en la que descansan las estructuras de nuestra racionalidad, a saber, la distinción entre lenguaje y mundo.

---

por ello, condición de posibilidad de que éstos conversen sobre 'lo mismo'. Esta teoría de la referencia vendría a confirmar la tesis de Habermas que citábamos anteriormente, a saber, que la racionalidad comunicativa está ya encarnada «en las estructuras de la intersubjetividad continua del 'previo-acuerdo' garantizado por el mundo de la vida» (Ent, pp. 339-340) y, por ello, que el 'acuerdo sustentador contrafáctico' (y formal) es suficiente como condición de posibilidad normativa del entendimiento, al menos a partir de un determinado grado de racionalización (o 'decentración') de las imágenes del mundo.

Consideraciones finales

Cuando proyectamos este trabajo queríamos analizar el alcance y consecuencias que el 'giro lingüístico', llevado a cabo por las distintas corrientes filosóficas de este siglo, ha traído consigo. De este análisis nos interesaba fundamentalmente una ambigüedad que, al parecer, era inherente a dicho 'giro lingüístico'; nos referimos a la procedente de la conexión entre 'lenguaje' y 'razón'. Toda la plausibilidad que el anclaje de la razón en las estructuras lingüísticas mismas podía dar al necesario intento de «destranscendentalizar el reino de lo inteligible» (ND, p. 88/91), todavía postulado por la filosofía de la conciencia, parecía verse contrarrestada, sin embargo, por la consecuente destrucción de la unidad de la razón en una multiplicidad de lenguajes históricos, contingentes, ahora convertidos en sustitutos anónimos de esa ilusoria razón transcendente. La necesidad de 'situar' la razón parecía pues coincidir con la obligación de 'despedirse' de ella.

La revisión de esta lógica férrea, al parecer inherente a la conexión misma de lenguaje y razón, tal y como es tematizada en la tradición alemana de filosofía del lenguaje, nos llevó al convencimiento de que, si bien tales consecuencias resultaban sin duda contraintuitivas (o, al menos, volvían inexplicable el hecho mismo del desmoronamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo), la lógica de la argumentación que llevaba hasta ellas era, a pesar de todo, impecable.

El intento de Habermas de restaurar la perspectiva en la que Humboldt precisamente había fracasado parecía confirmar la sospecha de que el rechazo de tales consecuencias tenía que moverse entre la inconsecuencia y el lamento.

Con esta problemática como transfondo, intentamos reconstruir las premisas básicas de la concepción del lenguaje desarrollada en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, radicalizada por Heidegger y recogida a través de Gadamer por Habermas. De estas premisas podía considerarse el rechazo a la concepción del lenguaje como instrumento así como el primado del holismo como radicalmente nuevas en relación con el paradigma de la filosofía de la conciencia y, sin embargo, la premisa de 'la preeminencia del significado sobre la referencia' conservaba una interna continuidad con el paradigma anterior, a saber: venía a restaurar la

dicotomía constituyente/constituído propia de la filosofía de la conciencia, limitándose a sustituir a ésta por el 'plexo de significados' inherente a los lenguajes dados. A esta 'epistemologización' de la diferencia semántica entre significado y referencia, parecía pues retrotraerse la consideración del lenguaje como responsable de la apertura del mundo o, lo que es lo mismo, la transferencia de las capacidades constituidoras del sujeto transcendental a los lenguajes dados, históricos, que sin duda está a la base de esa, al parecer inevitable, 'destranscendentalización' de la razón.

Hasta ese punto parecía, pues, identificada la causa concreta de esas consecuencias, en nuestra opinión implausibles, del 'giro lingüístico'. Pero, a la hora de analizar la consistencia teórica de esa premisa, tuvimos que constatar que era hasta tal punto un supuesto último en esta concepción del lenguaje que en vano podían buscarse argumentos en su favor. Por ello, para analizar los supuestos inherentes a la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia tuvimos que ocuparnos de la tradición de filosofía del lenguaje iniciada por Frege a la que, en principio, subyacía una suposición similar. La coincidencia entre el 'giro lingüístico' y la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia parecía confirmarse.

Así fuimos a parar a la discusión iniciada en los años setenta por autores de la tradición anglosajona que precisamente ponían en cuestión dicha premisa (y por las mismas razones que nos habían llevado a nosotros a dudar de la plausibilidad de la misma). Sin duda, era una característica de esa nueva posición o 'nueva' teoría de la referencia defendida por autores como Kripke, Putnam, Donnellan, Kaplan, etc., su carácter escasamente articulado (e incluso sobrecargado metafísicamente como en el caso de Kripke) así como la compleja conexión de esta teoría con ámbitos filosóficos tan alejados del nivel de discusión de la tradición alemana de filosofía del lenguaje como la lógica modal, la teoría de la ciencia y de la verdad, etc. Pero, precisamente porque nuestro interés en la discusión venía motivado por los problemas generales relacionados con el paradigma del lenguaje en cuanto tal —más allá de la cuestión interna a dicha discusión sobre la sostenibilidad o la factibilidad de esa nueva teoría—, su análisis nos permitió localizar la raíz de la hipostatización del lenguaje (o, dicho en los términos de Habermas, del 'idealismo de la lingüisticidad') inherente a la consideración exclusiva de la función de apertura del mundo del mismo.

Del mismo modo que el 'giro lingüístico' había mostrado, con su crítica a la concepción del lenguaje como 'instrumento', la insostenibilidad de la hipostatización de la función designativa del lenguaje propia de los paradigmas filosóficos anteriores, es decir, la equiparación de la función del predicado de la oración con la función del sujeto de la misma (dicho

en términos de Geach, la 'teoría de los dos nombres'[1]), esta tendencia reactiva, surgida del propio 'giro lingüístico', estaba intentando mostrar la insostenibilidad de la hipostatización contraria; es decir, del olvido de la función designativa del lenguaje originado por la solapada equiparación de la función del sujeto de la oración con la función del predicado (o, como podríamos llamarlo también, la 'teoría de ningún nombre'). Precisamente el olvido de esta importante función del lenguaje (por la que éste se ve obligado a ir más allá de sí mismo), estaba a la base de las tesis inconmensurabilistas así como de la imposibilidad de justificar cualquier intuición falibilista (o, como podríamos decir también, 'realista') especialmente patente en la radicalización de la concepción del lenguaje como responsable de la apertura del mundo llevada a cabo por el último Heidegger.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, quedaba claro que las escuetas (aunque constantes) referencias de Habermas a la necesidad de conectar (frente a los excesos heideggerianos) la función de apertura del mundo del lenguaje con la acreditación intramundana inherente a los procesos de aprendizaje no tenían por qué quedarse en el puro lamento o ser llevadas a cabo mediante recurso a la inconsecuente perspectiva del 'ojo de Dios', sino que podían justificarse mediante el análisis del funcionamiento del lenguaje en su uso cognitivo o, más concretamente, mediante el análisis del potencial de racionalidad inherente a la función designativa del lenguaje. Con ello reaparecía la conexión entre lenguaje y razón pero esta vez despojada de 'ambiguas' consecuencias.

---

[1] Como ya indicamos al principio de este trabajo, P. T. Geach muestra en su libro *Reference and Generality* (n.Y. 1962) las nefastas consecuencias de la hipostatización de la función designativa del lenguaje, inherente a la concepción del lenguaje como 'instrumento', en la que la función de los dos componentes de la oración (sujeto y predicado) es considerada como esencialmente 'designativa'; debido a esta hipostatización son confundidas «la relación 'ser predicable de' con la relación 'ser un nombre de'» (p. 35). La implícita interpretación del predicado como un 'nombre' (y la consecuente dificultad en determinar qué es lo que designan dichos supuestos 'nombres', que origina la disputa sobre el realismo de los universales en la Edad Media), propia de dicha hipostatización, es la razón de que Geach denomine a ese punto de vista la 'two-name theory'.

Bibliografía

Anz, W.: «Die Stellung der Sprache bei Heidegger», en: Gadamer, H.-G. (ed.): *Das Problem der Sprache,* Munich 1977, pp. 467-482

Apel, K. - O.: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* Bonn 1963.

— *Transformation der Philosophie,* Francfort 1976.

— «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *M. Heidegger: Innen- und Außenansichten,* Francfort 1989, pp. 131-175.

Aristóteles: *De Interpretatione,* ed. por A.Garcia Suarez/J. Velarde Lombraña, Valencia [2]1981.

Baumann, H.-H.: «Die generative Grammatik und W. von Humboldt», en: *Poetica* 4, H.1 (1971), p. 1-13.

Blanke, F./Schreiner, L.(ed.): *J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt,* Gütersloh 1956.

Bollnow, O. F.: «W. von Humboldts Sprachphilosophie», en: *Zeitschrift für deutsche Bildung* 14 (1938), pp. 102-112.

Brown, R. L.: *W. von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity,* La Haya 1967.

Borsche, T.: *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie W. von Humboldt,* Stuttgart 1981.

— *W. von Humboldt,* Munich 1990.

Brown, R. L.: *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity,* La Haya 1967.

Bühler, K.: *Sprachtheorie,* Jena 1934.

Cassirer, E.: «Die kantischen Elemente in W. von Humboldts Sprachphilosophie», en: *Fs. für P.Hensel,* Greiz 1923, pp. 105-127.

Culler, J.: *On Deconstruction,* N.Y. 1982.

Derrida, J.: «Signature, Event, Context», en: *Glyph* 1 (1977), pp. 172-197.

— «Limited Inc», en: *Glyph* 2 (1977), pp. 162-254.

Donnellan, K. S.: «Reference and Definite Descriptions» (1966), en: Schwartz (1977), pp. 42-65.

— «Proper Names and Identifying Descriptions», en: Davidson, D./ Harman, G.(eds): *Semantics of Natural Language,* Dordrecht 1972, pp. 356-379.

— «Substances as Individuals» en: *The Journal of Philosophy* 70, 19 (1973), pp. 711-712.

— «Speaking of Nothing» (1974), en: Schwartz (1977), pp. 42-65.

Droescher, H. M.: *Grundstudien zur Linguistik. Wissenschaftstheoretische Untersuchungen der sprachphilosophischen Konzeptionen Humboldts, Chomsky und Wittgenstein,* Heidelberg 1980.

Dummett, M.: «What is a Theory of Meaning?», en: Guttenplan, S. (ed.): *Mind and Language,* Oxford 1975, pp. 97-138.

— «What is a Theory of Meaning? (II)», en: G. Evans/J. McDowell (eds.): *Truth and Meaning,* Oxford 1976, pp. 67-137.

Eschbach, A./Trabant, J. (eds.): *History of Semiotics,* Amsterdam 1983.

Føllesdal, D.: «Essentialism and Reference», in: Hahn, L./Schilpp, P. (eds.): *The Philosophy of W. V. Quine,* La Salle 1986, pp. 97-113.

Frege, G.: *Funktion, Begriff, Bedeutung,* ed. por G.Patzig, Gotinga [5]1980, pp. 40-65.
Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode,* Tubinga 1960.
— «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'» (1967), en: Gadamer (1986), pp. 232-250.
— «Replik zu 'Hermeneutik und Ideologiekritik'» (1971), en: Gadamer (1986), pp. 251-275.
— *Gesammelte Werke,* Bd.2, Tubinga 1986.
Gajek, B. (ed.): *Hamann-Herder-Kant,* Marburgo 1987.
Geach, P. T.: *Reference and Generality,* N.Y. 1962.
Gethmann, C. F.: *Verstehen und Auslegung,* Bonn 1974.
Gipper, H. (ed.): *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?,* Stuttgart 1972.
Görtzen, R.: *Bibliographie zur 'Theorie des kommunikativen Handelns',* en: Honneth/Joas (1986), pp. 406-416.
— «J. Habermas: A Bibliography», en: D. R.Rasmussen: *Reading Habermas,* Cambridge, MA 1990, pp. 114-140.
Gründer, K.: *Reflexion der Kontinuitäten,* Gotinga 1982.
— «Geschichte der Deutungen», en: Blanke, F./Schreiner, L. (1956).
Habermas, J.: «Zur Logik der Sozialwissenschaften» (1967), en: Habermas (1982), pp. 89-330.
— «Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik» (1970), en: Habermas (1982), pp. 331-368.
— «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie» (1970/71), en: Habermas (1984), pp. 11-126.
— «Was heißt Universalpragmatik?» (1976), en: Habermas (1984), pp. 353-440.
— «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz» (1979), en: Habermas, J.: *Philosophisch-politische Profile,* Francfort 1981, pp. 392-401; (trad. castellana: *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid 1981).
— *Theorie des kommunikativen Handelns,* Francfort 1981; (trad. castellana: *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid 1987).
— «Dialektik der Rationalisierung», en: *Die Neue Unübersichtlichkeit,* Francfort 1985, pp. 167-208.
— *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Francfort [5]1982; (trad. castellana: *La lógica de las ciencias sociales,* Madrid 1988).
— *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen handelns,* Francfort 1984; (trad. castellana: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,* Madrid 1989).
— *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Francfort 1985; (trad. castellana: *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid 1990).
— «Entgegnung», en: Honneth/Joas (1986), pp. 327-405.
— *Nachmetaphysisches Denken,* Francfort 1988; (trad. castellana: *Pensamiento postmetafísico,* Madrid 1990).
Hamann, J. G.: *Sämtliche Werke,* ed. por J. Nadler, 6 tomos, Viena 1949-1957.
— *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ein Hamann-Brevier,* ed. por J. Majetschak, Munich 1988.
Heeschen, V.: *Die Sprachphilosophie W. von Humboldts,* Bochum 1972.
Heidegger, M.: *Sein und Zeit,* Tubinga [16]1986; (trad. castellana: *Ser y Tiempo,* México 19 74).
— «Vom Wesen des Grundes», en: Wegmarken, Francfort 1967, pp. 21-71; (trad. castellana: «De la esencia del fundamento», en: *¿Qué es metafísica?,* Buenos Aires 1987).
— *Vom Wesen der Wahrheit,* Francfort [7]1986; (trad. castellana: «De la esencia de la

verdad», en: *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires 1987).
— «Der Ursprung des Kunstwerkes», en: *Holzwege*, Francfort [6]1980, pp. 1-72; (trad. castellana: *Sendas perdidas*, Buenos Aires 1969).
— «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort 1944, pp. 33-48; (trad. castellana: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona 1989).
— *Die Frage nach dem Ding*, Tubinga 1962; (trad. castellana: *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires 1975).
— *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen [8]1986; (trad. castellana: *De camino al habla*, Barcelona 1987).
— *Zur Sache des Denkens*, Tubinga [3]1988.
— *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26. Gesamtausgabe Bd.21, Francfort 1976.
— *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik».* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38. Gesamtausgabe Bd.45, Francfort 1984.
— *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-38). Gesamtausgabe Bd.65, Francfort 1989.
— *Über Logik als Frage nach der Sprache.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934. Madrid 1991.
Heintel, E.: «Gegenstandskonstitution und sprachliches Weltbild» en: Gipper, H. (ed.): *Sprache. Schlüssel zur Welt*, Düsseldorf 1959.
Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Apel/ Bormann/Bubner/Gadamer/ Giegel/Habermas, Francfort 1971.
Herrmann, F. W. v.: *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*, Meisenheim 1964.
— *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Francfort 1974.
Holenstein, E.: *Von der Hintergehbarkeit der Sprache*, Francfort 1980.
Honneth, A./Joas, H.: *Kommunikatives Handeln*, Francfort 1986.
Honneth, A./McCarthy, T. et al. (eds.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung.* Festschrift für J. Habermas zum 60. Geburtstag, Francfort 1989.
How, A. R.: «Dialoge as Productive Limitation in Social Theory: the Habermas-Gadamer Debate», en: Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 11, 1980, 2, pp. 131-43.
Humboldt, W. v.: *Gesammelte Schriften*, ed. por la königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 17 vol., Berlín 1903-36.
— *Schriften zur Sprachphilosophie*, vol. 3 de: Werke in fünf Bänden, ed. por Flitner, A./ Giel, K., Darmstadt 1963.
— *W. von Humboldt*, ed. por Weinstock, Francfort 1957.
Ingram, D.: «The Historical Genesis of the Gadamer-Habermas Controversy», en: Auslegung. A Journal of Philosophy, vol. 10, 1983, 1-2, pp. 86-151.
Jakobson, R.: «Linguistics and Poetics» en: T. A. Sebeok (eds.): *Style and Language*, N. Y. 1960, pp. 350-77.
Jay, M.: «Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate», en: La Capra,D./Kaplan, S. L.(eds.): *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, N.Y. 1982, pp. 86-110.
Kawohl, I.: *W. von Humboldt in der Kritik des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1969.
Kripke, S. A.: «Naming and Necessity» , en: D. Davidson/G. Harman (eds): *Semantics of Natural Language*, Dordrecht 1972, pp. 253-355.
Kutschera, F. v.: *Sprachphilosophie*, Munich 1975.
Lafont, C.: *Sprache und Welterschließung. Die linguistische Wende der Hermeneutik Heideggers*, Francfort 1994.

— «Die Rolle der Sprache in *Sein und Zeit*», Zeitschrift für philosophische Forschung, 47/1 (1993), pp. 41-59; (versión castellana: «El papel del lenguaje en *Ser y Tiempo*», en: Isegoría, 7 (1993), pp. 183-196).
— «Welterschließung Referenz», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41/3 (1993), pp. 491-507.
Liebrucks, B.: *Sprache und Bewußtsein,* vol. 2: Sprache, Francfort 1965.
Löwith, K.: «Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt», en: *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft. Fs. für W. Szilasi,* Munich 1960, pp. 141-160.
Lorenz, K./Mittelstraß, J.: «Die Hintergehbarkeit der Sprache», en: Kantstudien 58 (1967), pp. 187-208.
Majetschak, S.(ed.): «Metakritik und Sprache. Zu J.G. Hamanns Kant-Verständnis und seinen metakritischen Implikationen» en: Kantstudien (1989).
Manchester, M. L.: *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines,* Amsterdam 1985.
McCarthy, Th.: *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* Cambridge, MA, 1978.
Miller, R. L.: *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics,* La Haya 1968.
Misgeld, D.: «Critical Theory and Hermeneutics: the Debate between Habermas and Gadamer», en: J. O'Neill (ed.): *On Critical Theory,* Londres 1976.
Mumm, S.: «Zur Propädeutik der Linguistik: Wort und Zeichen. Mit einem Beitrag zur hermeneutischen Humboldt-Rezeption», en: Germanistische Linguistik (1977), p. 102-170.
Nassen, U.: «Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik und Diskurs», en: U. Nassen (ed.): *Klassiker der Hermeneutik,* Munich 1982, pp. 301-321.
Piaget, J.: *Genetic Epistemology,* N.Y. 1970.
Putnam, H.: «The Analytic and the Synthetic» (1962) in: Putnam (1975), pp. 33-69.
— «Is Semantics Possible?» (1970), in: Putnam (1975), pp. 139-152.
— «The Meaning of 'Meaning'» (1975a) in: Putnam (1975), pp. 215-271.
— «Explanation and Reference» in: Putnam (1975), pp. 196-214.
— «Language and Reality» in: Putnam (1975), pp. 272-290.
— *Mind, Language and Reality,* Philosophical Papers Bd.2, Cambridge, MA, 1975.
— «'Two Dogmas' revisited» (1976), in: Putnam (1983), pp. 87-97.
— *Meaning and the Moral Sciences,* Londres 1978.
— *Reason, Truth and History,* Cambridge, MA, 1981.
— *Realism and Reason,* Philosophical Papers vol. 3, Cambridge, MA, 1983.
— «Meaning Holism», en A. Schilpp/E. Hahn (eds.): *The Philosophy of W. V. Quine,* La Salle 1986, p. 405-426.
— *Representation and Reality,* Cambridge, MA, 1988.
— *Realism with a Human Face,* Cambridge, MA, 1990.
Quine, W. v. O.: «Two Dogmas of Empiricism», en: *From a Logical Point of View,* Cambridge, MA, 1953, pp. 20-46.
— «On What There Is», en: Quine (1953), pp. 1-19.
Riedel, M.: *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften,* Stuttgart 1978.
— *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik,* Francfort 1990.
Rorty, R.: «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache» (trad. por J. Schulte), en: *«Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen». Ein Symposion an der Universität Frankfurt anläßlich des hundersten Geburtstags von L. Wittgenstein,* Francfort 1991, pp. 69-93.

Runggaldier, E.: *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz,* Berlín 1985.
Russell, B.: «On Denoting», en: Mind 14 (1905), pp. 479-493.
— «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description», en: Proceedings of the Aristotelian Society 11, 1910-11.
Salmon, N.: *Reference and Essence,* Princeton 1981.
Schmitt, W. H.: «Die logische Spannweite von Hamanns Satz: 'Vernunft ist Sprache'», en: Scheer, B./ Wohlfart, G. (eds.): *Dimensionen der Sprache in der Philosophie der deutschen Idealismus,* Würzburg 1982.
Sapir, E.: Selected Writings, ed. por Mandelbaum, D. G., Berkeley 1949.
Scharf, H. W.: *Chomskys Humboldt-Interpretation. Ein Beitrag zur Diskontinuität der Sprachtheorie in der Geschichte der neueren Linguistik,* Düsseldorf 1977.
— «Das Verfahren der Sprache. Ein Nachtrag zur Chomskys Humboldt-Reklamation», en: Eschbach/Trabant (1983), pp. 205-250.
Schwartz, S. P. (ed.): *Naming, Necessity and Natural Kinds,* N. Y. 1977.
Searle, J. R.: «Proper Names», en: Mind 67 (1958), pp. 166-173.
— *Speech Acts,* Cambridge, MA, 1969.
— «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida» en: *Glyph* 1 (1977), pp. 198-208.
— «Literal Meaning», en: Searle (1979), pp. 117-136.
— *Expression and Meaning,* Cambridge, MA, 1979.
— «The Background», en: Searle (1983), pp. 141-159.
— *Intentionality,* Cambridge, MA, 1983.
Seils, M.: «Wirklichkeit und Wort bei J. G. Hamann», en: Wild (1978), pp. 314-339.
Simon, J.: «Vernunftkritik und Autorschaft», en: Gajek, B. (ed.): *J. G. Hamann,* Francfort 1979, pp. 135-168.
— «Spuren Hamanns bei Kant?», en: Gajek (1987).
Spreu, A. (ed.): *Sprache, Mensch und Gesellschaft. Werk und Wirkungen von W. von Humboldt und J. und W. Grimm in Vergangenheit und Gegenwart,* Teil I, Berlín 1986.
Stegmüller, W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* vol. 2, Stuttgart [8]1987.
Strawson, P.: «On Referring», en: Mind 59 (1950), pp. 320-344.
— *Individuals,* Londres 1959.
Taylor, Ch.: «Theories of Meaning», en: *Human Agency and Language,* Philosophical Papers, Cambridge, MA, 1985, p. 248-292.
— «Sprache und Gesellschaft», en: Honneth/Joas (1986), p. 35-52.
Trabant, J.: «Ideelle Bezeichnung. Steinthals Humboldt-Kritik», en Eschbach/Trabant (1983), pp. 251-276.
— *Apeliotes oder der Sinn der Sprache. W. von Humboldts Sprach-Bild,* Munich 1986.
— *Traditionen Humboldts,* Francfort 1990.
Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Francfort 1976.
— *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín 1970.
Weisgerber, L.: *Von den Kräften der deutschen Sprache,* vols. I, II, III, Düsseldorf 1950.
Wellmer, A.: «Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der kritischen Theorie», en: U. Jaeggi/A. Honneth (eds.): *Theorien des historischen Materialismus,* Francfort 1977, pp. 465-500.
— «Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?», en: A. Honneth, T. McCarthy, et al. (eds.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung.* Festschrift für J. Habermas zum 60. Geburtstag, pp. 318-372, Francfort 1989.
Wittgenstein, L.: *Über Gewißheit,* WA Bd.8, Francfort 1984.
— *Philosophische Untersuchungen,* WA Bd.1, Francfort 1984.

Whorf, B. L.: *Language, Thought and Reality,* ed. por Carroll, J. B., N. Y. 1956.
Wolf, U. (ed.): *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse,* Francfort 1985.
Wild, R. (ed.): *J. G. Hamann. Wege der Forschung,* Darmstadt 1978.
Wohlfahrt, G.: «Hamanns Kantkritik», en: Kantstudien (1984).
Wright, K.: «Gadamer: The Speculative Structure of Language», en: B. R. Wachterhauser (ed.): *Hermeneutic and modern Philosophy,* N.Y. 1986, pp. 193-218.

Índice

Págs.

Agradecimientos 11
Introducción 13

PRIMERA PARTE: El «giro lingüístico» en la tradición alemana de filosofía del lenguaje 19

I. El rol del lenguaje como constitutivo de nuestra relación con el mundo en la crítica de Hamann a Kant 23
1. El lenguaje como la oculta raíz común del «entendimiento» y la «sensibilidad» buscada por Kant 25
2. La inviabilidad de la distinción kantiana entre a priori y a posteriori 27

II. La consideración del lenguaje en su dimensión constitutiva en el planteamiento de Humboldt 31
1. El lenguaje como «constitutivo» del mundo vs. el lenguaje como «instrumento» 31
2. La «articulación» como «apertura del mundo»: la dimensión cognitivo-semántica del lenguaje 36
3. La «intersubjetividad» como proceso dialógico: la dimensión comunicativo-pragmática del lenguaje 54

III. La concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica 67
1. La radicalización de la concepción del lenguaje como «apertura del mundo» en el «giro lingüístico» de Heidegger 68
2. La recepción de Humboldt y Heidegger por Gadamer: la apertura lingüística del mundo como condición de posibilidad del entendimiento 87

SEGUNDA PARTE: La concepción del lenguaje de la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas 125

IV. El lenguaje como medio de entendimiento: el uso comunicativo del lenguaje 133
1. La recepción de la concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica». 135

2. El análisis de la «acción comunicativa» en «¿Qué significa pragmática universal?» 146
3. Las mejoras sistemáticas de *Teoría de la acción comunicativa* 175
4. Problemas estructurales de esta concepción del lenguaje: la conexión entre significado y validez 191

V. El lenguaje como medio de aprendizaje: el uso cognitivo del lenguaje 227
1. Paradojas en torno a la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia 230
2. La teoría de la referencia 'directa' de Donnellan y Putnam 235
3. La condición de posibilidad del 'discurso': la función designativa del lenguaje y la formación del concepto reflexivo de mundo 247

Consideraciones finales 253
Bibliografía 257

VISOR, LINGÜÍSTICA Y CONOCIMIENTO

1. Curso de Semántica
J. R. Hurford y B. Heasley

2. El lenguaje y los problemas del conocimiento
N. Chomsky

3. Sobre el poder y la ideología
N. Chomsky

4. La lingüística de la escritura
Culler - Derrida - Fish - Jameson...

5. La fonología en el siglo xx
S. Anderson

6. Lenguas del mundo
J. C. Moreno Cabrera

7. Panorama de la lingüística moderna I. Teoría lingüística: Fundamentos
Frederick J. Newmeyer (Comp.)

8. La semántica de Davidson. Una introducción crítica
Manuel Hernández Iglesias

9. Introducción a la lingüística computacional
Ralph Grishman

10. Panorama de la lingüística moderna II. Teoría lingüística: Extensiones e implicaciones
Frederick J. Newmeyer (Comp.)

11. La estructura silábica y el acento en español. Análisis no lineal
James W. Harris

12. Situaciones y actitudes
Jon Barwise y John Perry

13. Más allá de la letra
Israel Scheffler

14. La adquisición de las lenguas extranjeras
Juana Muñoz Liceras

15. Introducción a la neurolingüística y al estudio de los trastornos del lenguaje
David Caplan

16. Panorama de la lingüística moderna III. El lenguaje: aspectos psicológicos y biológicos
Frederick J. Newmeyer (Comp.)

17. Panorama de la lingüística moderna IV. El lenguaje: contexto socio-cultural
Frederick J. Newmeyer (Comp.)

18. La razón como lenguaje
Cristina Lafont

VISOR, LITERATURA Y DEBATE CRÍTICO

1. Ensayos críticos sobre la literatura europea
E. R. Curtius

2. Documentos de cultura, documentos de barbarie
F. Jameson

3. Maneras trágicas de matar a una mujer
N. Loraux

4. La resistencia a la teoría
Paul de Man

5. Después de la nueva crítica
F. Lentricchia

6. La diferencia novelesca. Lectura irónica de la ficción
G. Díaz-Migoyo

7. Crítica práctica
I. A. Richards

8. El relato especular
Lucien Dällenbach

9. La época de los banquetes
Roger Shattuck

10. Teoría hermenéutica y literatura
José Manuel Cuesta Abad

11. El ángel del hogar: Galdós y la ideología de la domesticidad en España
Bridget A. Aldaraca

12. Interpretación y diferencia
Alberto Moreiras

13. El romanticismo: Tradición y revolución
M. H. Abrams

14. Al margen del discurso
Barbara Herrnstein Smith

15. Teoría de la crítica
Murray Krieger

En esta obra desvela Cristina Lafont (Valencia, 1963) la "profunda continuidad" que existe entre las concepciones del lenguaje de pensadores tan diversos como Humboldt, Heidegger o Habermas, somete a crítica los supuestos en que esa continuidad descansa y propone una alternativa.

Un trabajo destinado a convertirse en clásico, de ambición, originalidad y rigor ejemplares, sobre un tema que afecta al núcleo de nuestra visión del mundo y de nosotros mismos:
¿qué relación guardan razón y lenguaje?

ISBN 84-7774-868-3
9 788477 748687